现代西方学术文库



社会的精神基础

C·谢·弗兰克 著　王永 译

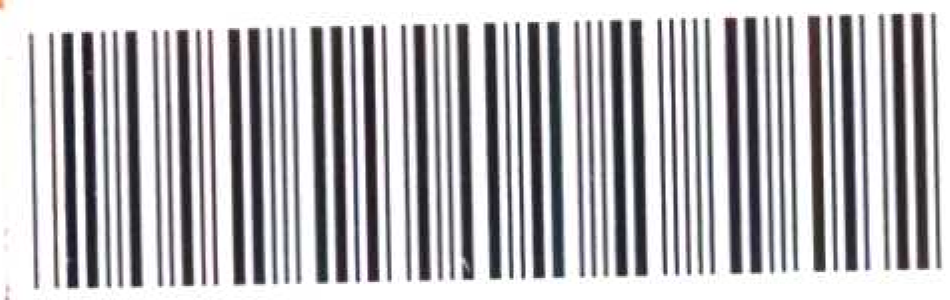
生活·讀書·新知三联书店

现代西方学术文库

社会的精神基础

C·谢·弗兰克 著　王永 译





图书在版编目(CIP)数据

社会的精神基础/(俄罗斯)弗兰克著;王永译.
北京:生活·读书·新知三联书店,2003.1
(现代西方学术文库)
ISBN 7-108-01768-7

Ⅰ.社… Ⅱ.①弗… ②王… Ⅲ.①弗兰克-精神哲学-哲学思想 ②弗兰克-宗教哲学-哲学思想
Ⅳ.B512.59

中国版本图书馆CIP数据核字(2002)第070536号

责任编辑 冯金红
封扉设计 张 红
出版发行 生活·讀書·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街22号)
邮 编 100010
经 销 新华书店
印 刷 北京市隆昌伟业印刷有限公司
版 次 2003年1月北京第1版
2003年1月北京第1次印刷
开 本 850×1168毫米 1/32 印张 10.75
字 数 250千字
印 数 0,001-7,000册
定 价 18.80元

现代西方学术文库

总　　序

近代中国人之移译西学典籍，如果自1862年京师同文馆设立算起，已逾一百二十余年。其间规模较大者，解放前有商务印书馆、国立编译馆及中华教育文化基金会等的工作，解放后则先有50年代中拟定的编译出版世界名著十二年规划，至“文革”后而有商务印书馆的“汉译世界学术名著丛书”。所有这些，对于造就中国的现代学术人材、促进中国学术文化乃至中国社会历史的进步，都起了难以估量的作用。

“文化：中国与世界系列丛书”编委会在生活·读书·新知三联书店的支持下，创办“现代西方学术文库”，意在继承前人的工作，扩大文化的积累，使我国学术译著更具规模、更见系统。文库所选，以今已公认的现代名著及影响较广的当世重要著作为主，旨在拓展中国学术思想的资源。

梁启超曾言：“今日之中国欲自强，第一策，当以译书为第一事”。此语今日或仍未过时。但我们深信，随着中国学人对世界学术文化进展的了解日益深入，当代中国学术文化的创造性大发展当不会为期太远了。是所望焉。谨序。

“文化：中国与世界”编委会

1986年6月于北京

译　序

有位宗教哲学家被当代西方评论家誉为“19世纪末到20世纪上半叶最有影响的俄国思想家”，然而，自本世纪20年代以来，这位思想家的哲学观却鲜为国人所知，因为此时他身居异邦，所有著作也尽在国外出版，直至近十年来，俄罗斯读者才终得全面了解他的哲学思想，他——就是谢苗·柳德维果维奇·弗兰克(1877——1950年)。

弗兰克早年曾就读于莫斯科大学与柏林大学，自1912年至1922年先后任教于彼得堡大学、萨拉托夫大学及莫斯科大学。1922年被驱逐出境，在德国生活了十多年后，于1937年移居法国，并在英国度过了他生命中的最后五年。尽管生活动荡不定，但这并不影响弗兰克著书立说，反而促使他对现实社会做更深入的思考。从1900年处女作《马克思的理论价值及其意义》问世起，他一生中共出版了二十多部专著，在杂志及文集中发表论文近百篇，涉及人类学、社会哲学、伦理学、心理学等领域。本书所译的《社会的精神基础》、《人生的意义》分别于1930年、1926年在巴黎出版，而《俄罗斯世界观》则是弗兰克于1925年5月在柏林大学的演讲稿。

弗兰克的哲学思想继承了索洛维约夫、特鲁别茨科伊兄弟、洛帕廷等俄国哲学家的传统，尤其是索洛维约夫的“完全统一”思想，在他这里获得了全面而透彻的阐释；同时，他又极大地发展了狄尔

泰及黑格尔的哲学思想中有关精神的理论，从而形成了自己独树一帜的本体论与认识论体系。

社会、人、宗教——这是弗兰克哲学思想中的核心，他认为，世上的一切存在都以此为中心而展开。对这些问题进行探讨的最终目的是要解决社会生活的深层本质问题。究竟什么是真正的社会生活？人的本质是什么？历史的本质是什么？人类为什么会组成共同的生活？社会秩序所赖以建立与维持的基础是什么？如此等等，都是弗兰克试图从哲学角度作出解释的问题，并且他也确实得出了自己的结论，对此，以下这一系列相关概念的组合可以勾勒出一个大致的轮廓。

物质——心理——精神

经验——理性——超验

社会性——会同性——宗教

我——我们——神人

尘世——教会

法律——道德

……

这些概念的组合构成了弗兰克的本体论与认识论体系，反映了他对社会、人类、宗教、伦理等问题的主要观点，简述如下：

普遍认为，存在有两个层次。第一个层次为经验的物质存在，即我的周围的客观存在，包括我本人的肉体存在。第二个层次是理念存在，这种存在有两方面内容。其一，理念与客观存在有关，是客观存在的结构；其二，理念可以脱离客观世界而独立存在，这时，理念便是我们的思维现象，属于隐秘的内在存在，它包括普遍的文化范畴，凡是社会发展的成果，那些超个人的现象，当它们构成个人意识的主体，充当个人意识具体内容的基础时，就成了这种理念存在。那么，社会生活是物质存在还是理念存在？弗兰克认

为，社会生活的本质既不是物质存在，也不是理念存在。诚然，社会生活无疑与物质现象、与人的内心活动有关。我们看到，社会活动总是需要人本身的参与，并与自然界发生关系；另一方面，社会生活又与人的内心活动密切相关，人类活动总是受人的意志、情感的控制。但是，无论是物质存在，还是理念存在，都不是社会生活最根本的本质，否则就无法解释，为什么人各有各的心理，却能组成一个统一体——小到家庭、协会，大到国家、联盟。其实，社会生活是一种独特的存在，即精神存在。这种存在没有具体的客观形式，它是无形的，存在于我的内心，在我们心中与我们融为一体并为我们所感知，是一种会同存在。在这里，弗兰克从本体论上论证了自己的观点，最后归结为：真正的社会生活，社会生活的根本本质是人类的精神生活，是绝对存在，是超时统一，是"上帝在我心中"。但弗兰克所说的"上帝"有着比一般所理解的上帝更广袤的涵义，这也体现了他的宗教观。

在弗兰克的著述中，精神与宗教是一对关系极为密切的概念。有时精神甚至等同于神，等同于上帝。在他这里，宗教是一个容量极大的概念。在一般的理解中，宗教有两个通用的概念，其一是指有统一教义的宗教如东正教、天主教，是"不可见的教会"；其二是指客观的社会现象——由信徒组成的宗教团体，是"可见的教会"。当然，这两个概念只是同一种实在的两个不同方面。而在弗兰克的社会哲学中，凡在信仰中得到确定的人类生活统一体都可视为神人生活。既然社会组织中有神的因素，那么它也可被认为是一种"教会"。但是，这种"教会"有别于"不可见的教会"及"可见的教会"，因为它不是盲目的信仰，不是教条，它体现了一种绝对精神，构成社会存在最根本的基础。因此，在社会哲学领域，宗教是一个包罗万象的人类社会生活范畴，无论国家、政权、婚姻、家庭、协会，其真正的基础都是统一的信仰，一旦这种信仰将人们连在一起，结

成一个统一体并被人们奉为圣物，把服务于该统一体作为自己的义务，那就可以说其内部已形成了一种“教会”。由此看出，人类真正的本体论本质就是精神，就是神，就是上帝。上帝是特殊的存在，超验的存在，人的内心最深处的存在，是一种绝对价值，正是这种绝对价值使世界获得了意义。可以说，客观世界就是神的显启。作为价值与现实、绝对真理与绝对幸福的原始统一，神是真、善、美的化身，是永恒的真理，是知识之光，社会生活的惟一使命，其终极目标就是实现人类这种真正的本质所在，也就是“神性化”；然而，人类永远无法彻底达到这一目标，而只能尽可能接近神，但是，就是这种追求本身，这种奋争过程，恰是人生意义所在。据此我们或许可以认为，弗兰克的宗教观并不是泛神论，而是反映了他的社会理想。

通读全书，我们无法不为弗兰克那博大精深的学识所折服。对宗教经典，他可谓烂熟于心，需用之处，信手拈来；对哲学，他饱学活用，上至古希腊哲学家柏拉图、亚里士多德，下至同时代人司徒卢威、施本格勒；英国的培根、克莱尔；法国的笛卡儿、孔德；德国的康德、费希特、黑格尔；俄国的索洛维约夫、洛帕廷、霍米亚科夫……只要涉及他们的学说，他便或借鉴、或批判、或引用，得心应手，毫无牵强附会，故弄玄虚之嫌；对文学、艺术、自然科学，他亦博学深研，其中尤以本国文学为甚，对普希金、陀斯妥耶夫斯基、丘特切夫、托尔斯泰的创作还专门撰文论述。正因他熟谙文学知识并把它自如地运用到自己的哲学论著中，他的作品才形成了独特的风格：思想深奥，但非晦涩难解；逻辑缜密，却不干涩枯燥。

同时，读者还能深切地感受到字里行间透出的哲学家对社会强烈的使命感。书中所涉及的问题——国家、政权、法律、道德、婚姻、家庭等等，凡此种种，无一不透出哲人对社会生活的深深思索。他认为，越是在社会动荡不安的时刻，人类越应对社会与人的本质

有一个清醒的认识。什么是真正的社会生活？人类生活的根本基础是什么？这是社会哲学面临的最迫切的任务，而弗兰克也正是以此为己任，不断地对这些问题进行探讨的。他不赞成国内实行集体化，认为集体化束缚人的精神，而人的精神自由是有着极大的创造力的，因而，若想振兴民族，必须对人民的精神生活引起高度重视，使人民享有充分的精神自由。同样，他也反对狂热的革命激情，认为任何一种置精神于不顾的社会突变，都不可能建立起合理的人类社会，只有通过对人类精神存在的逐渐“改革”才能达到这种理想。

面对六十多年前这位俄国大思想家对社会本质、对宗教、对伦理冷峻而深刻的思考，面对现实生活中形形色色的问题，我们是否应当掩卷而思？

王　永

1998 年 9 月

目　录

社会的精神基础

——社会哲学绪论

人生的意义

俄罗斯世界观

社会的精神基础

——社会哲学绪论

序

十多年来，我一直时断时续地致力于社会哲学体系的写作，本书是该体系的概述。按最初的构思，社会哲学体系应是“三部曲”的第三部，笔者意欲在“三部曲”中阐发自己的世界观，前两部已成书出版，即《认知对象》及《人的精神》。一方面，由于全国正经历了一次动荡，在这种外部环境下，每个俄罗斯人的所想、所愿皆被一一击得粉碎；另一方面，也因为在这十多年中，我本人的哲学信念不断深化，都使这一严整的计划受到了一定的影响。尽管如此，这本完全自成一体的书仍与我总的哲学世界观一脉相承，构成其有机的组成部分。拙作既是本人始于青年时代的多年社会学研究的结晶，又是对全部宗教哲学成果，以及为我们所有俄罗斯人近10年来以血泪教训得来的生活经验的总结。这三部书整体性如何、内容是否连贯、主旨是否统一，尚待读者评说。毋庸讳言，本书尽管构思充分，但写作未免仓促，而条件恶劣又如雪上加霜，因此，在结构布局、遣词造句上定有诸多不尽完善之处。不过，我希望凡对宗教、社会感兴趣，不对阐述思想所必需的那些抽象哲学理论望而却步的读者能从中找到一种思想体系，因为这种思想体系不仅具有理论价值，而且对从实践上解决目前摆在每一位勤于思考的俄罗斯人面前的社会精神复兴问题颇有益处。

谢·弗兰克

1929年3月于柏林

前言　社会哲学的任务

1、社会哲学问题

什么是真正的社会生活？什么是社会生活的普遍本质？社会生活在时空交替过程中的具体表现是复杂多样的，从氏族部落、从游牧民族建立的汗国，到庞大的现代化国家，不一而足，而它的普遍本质正隐藏于这些具体表现形式之中。还有，社会生活在个人生活中占有什么地位？它真正的使命是什么？人建立某种社会存在形式是出于什么目的？能得到什么？最后，人的社会生活在整个世界的、宇宙的存在中占有什么地位？属于哪种存在形式？真正意义是什么？它与作为普遍生活基础的最终的、绝对的因素与价值有什么关系？

所有这些问题本身，即作为纯理论问题，已很有意思，足以引起世人的关注并成为哲学研究的焦点，而且，它们所引起的远不只限于"经院"或理论兴趣。社会生活的本质及意义问题显然是整个人类生活本质及意义问题——人类自我意识问题的一部分，并且显然是最本质的部分，它与什么是人的本质、什么是人的真正使命有关。这一主要的宗教哲学问题实际上是整个人类思想、整个人类理性探索的最终目的，从某一根本的方面来说就是社会生活的本质和意义问题，因为具体的人类生活始终是共同的即社会的生活。如果说整个人类生活充满激情与奋争，亦如歌德所言："做人

就是要做一名斗士"的话，那么它首先表现在社会生活中。成千上万的人在整个世界的历史长河中为社会斗争(不管是民族间的斗争还是党派间的斗争)不惜献出生命，不惜倾家荡产，为了实现某种社会目标或是社会理想，满腔热忱地投身于斗争中。显然，他们认为这一事业具有无与伦比的意义，值得为之抛洒热血，为之耗尽家财。但实际上，任何一种社会目标，只有在作为社会生活共同目标，当然也就是共同本质的实现手段或表现形式时才具价值及意义。如果在现实中，在实践中，每个人类社会和各政党像某些人那样单凭一时热情盲目行事，不清楚究竟为什么他们要渴望实现这一目标、目的何在，那是改变不了事物本质的；相反，正因为行动有盲目性，才更需要在实践中对社会生活进行彻底反思，培养真正的社会自我意识。

如果说这就是社会哲学认识的实践意义，那么这种意义正是在我们这个时代才显得尤为重要。现代人类的状况是由两方面因素决定的，它们在某种意义上相互对立。由于它们同时并存，当今的社会生活带上了某种极富悲剧性的色彩。一方面，世界大战结束后，人类似乎进入了充满动荡、政变、风起云涌的历史运动的时代，无论是国际政治还是国内政治都不再似以往那么稳定，许多老牌的国家瓦解了，一些尚不稳固、目标不明的新兴国家崛起；新的国家生活形式代替了旧的国家生活形式，一切固有的日常生活基础摇摇欲坠，政治生活分崩离析，满目混乱无序，风雨飘摇，人们纷纷寻求新的生活形式。俄国布尔什维克引起的混乱仅仅是这种普遍动荡最突出的表现，在一定程度上代表了整个世界的状况，是整个世界永恒的心声 memento meri（拉丁文：记住死亡——译者注）。不久前还一直被公认为世外桃源典范的东方各国现在也是风起云涌，面临欧洲文明霸权的威胁。人类在世界大战中所受的创伤尚未痊愈，又受到了新的战争和动荡的威胁。文化和平发展、

公民意识加强、性情温和、个人自由得到保障的祥和时代已成昨日黄花，我们被卷入一个巨大的漩涡中，历史的激流奔腾着、咆哮着，挟裹着我们冲向一块块险石，一块块暗礁，不知去向何方。同时，这也是我们这一时代第二方面的特征——现代人不同于经历过18世纪末19世纪初那场激烈的历史运动的那代人，他们没有任何确定的社会信仰。不仅旧的生活基础，而且所有旧的思想和信念都受到动摇，却没有一种新的思想可以取而代之去激励人类，树立起人类对自己的信仰，即使是以俄国共产主义为代表，把握生活命脉的社会主义信仰也不过是在庆祝皮鲁士式的胜利（指牺牲太大，无异失败的胜利。——译者注），实际上，正由于树立了社会主义信仰，信仰的魅力才遭到破坏，纵然始终走在思想运动后列的人民大众仍深受这种信仰的统治，而富于创造性的思想家，那些将来必将获得生命的思想的创造者已漠然视之，预感到了它终遭破产的命运。正是社会主义在其鼎盛时期的崩溃构成了人的精神生活某种重大的转折点，因为随着社会主义的崩溃，社会主义的前提——对人性本善的人道主义信仰、对永恒人权的信仰、对人类能够通过各种手段构筑人间天堂的信仰——也随之丧失，这种信仰几百年来在整个欧洲思想界根深蒂固，但是还没有一种崇高的信仰来替代这种崩溃了的或者至少是日趋消亡的人道主义信仰。以往的诸神已遭千夫所指，身败名裂，一如僵死的神像，而新创的真理却不能深入人心，不能让人信服。我们生活在一个没有宗教信仰、充满怀疑与失望、处事冷漠的时代，我们不知道应该为什么而工作，应该追求些什么，为什么而竭尽自己的绵薄之力。精神上没有宗教信仰、自发的历史运动汹涌蓬勃——正是这两者构成了我们这一时代的悲剧特征。没有宗教信仰，历史车轮似乎该停止转动，因为历史是由信仰创造的。而我们尽管丧失了创造历史的能力，却仍处于它那超凡力量的控制之下，不是我们在创造历史，而

是历史挟着我们前行。一股无法遏制的来势凶猛的浊流漫无目标地推动着我们的生活。我们不是在创造生活，而是陷于混乱无序的自发历史力量的模糊思想及坚定信仰的泥沼中一步步走向死亡。作为一个最博学的时代，它日益认识到自己极其无能、无知、无助。

在这种精神状态下，最重要的并不是关心目前的需求，甚至也不是历史的自我认识，最重要的、第一位的、必需的是以思想与意志的力量去解除使人颓废的怀疑主义的魔力，把注意力集中到社会与人的永恒本质上去，通过认识其本质，确立一种积极向上的信仰，领悟人的社会生活的目的及任务。我们应该重新深刻地认识什么才真正是源于人与社会本质的、人类生活永恒而牢固的基础，努力挖掘并理解其中最主要的、最普遍的基础。

换言之，社会哲学问题实际上即什么是社会、它在人的生活中有什么意义、其真正本质何在、需要我们担负什么责任的问题。这一问题，除了一贯具有的哲学理论意义外，在我们这个时代尤具重大的，可以说是奠基性的实践意义。如果说总有一天深思的时刻将会到来，那么现在正是到了这一时刻了。我们的思考不应停留在生活的表面，停留在日常生活的需求上，而应深入到事物永恒的本质中去。只有这样，才能度过精神生活中(无论是个人生活还是整个社会和人类生活)任何真正的、最深刻的危机。当一个人迷失方向走入死胡同时，他不应只看到自己周围的环境，怀着侥幸心理继续走下去，而应该停下来，退回去，好好地想一想，重新把握整体方向，把所走过的路都梳理一遍。当一个人不知道他该从哪儿起步、往哪儿走时，他应该暂时忘掉眼前的时代，忘掉时代的需求，去深思一下他真正渴望得到什么，也就是说，他的真正本质及使命是什么，而正是这一问题一到人类共同的社会历史生活中便成为社会哲学问题，成为社会存在普遍本质的哲学认识问题。

忽视并且蔑视这种惟一正确的、通过认识社会存在永恒的及普遍的基础来对社会自我意识进行哲学上的阐释及论证的做法恰恰反映出所谓的"实际"的人们一向对普遍的哲学认识持否定、轻视的态度。造成这种状况的症结，在于那些不善于全面深刻地理解现实的目光短浅的头头脑脑们一直心怀一种偏见，这种偏见在我们今天这个普遍民主化与一统化的时代尤为盛行。持这种偏见的人，武断地认定生活只需认识具体现实，而哲学却把思维从认识具体的现实引向抽象的领域。他们以为只有此时此地摆在我们面前的、看得见摸得着的、一个一个的事物才是具体的，而一切普遍的、永恒的、包罗万象的都是毫无用处可言的、或者至少是空洞的抽象概念。事实上，对一个真正能认清现实的人来说，正好相反：普遍的——真正普遍的——东西并不是一种抽象概念，它是一个整体，而整体恰恰是具体的；相反地，一切从普遍事物中割裂出来孤立看待的个别事物恰恰是抽象的。它遭到人为破坏，变得贫瘠，变得枯萎衰败，失去生机，因为只有在整体中，只有扎根于整体中，从整体中吸取养分，个体才获得生命；只有整体，而不是部分，才是真正的、具体的。无论哪一部分，只有置于整体的背景之下，作为整体不可分割的具有不同表现形式的组成部分时才能得到全面、切身的理解。因此，哲学非但不是最抽象的科学，而且恰恰相反，是最具体的，或者说得更确切一点，是惟一具体的科学，因为哲学以统一体为对象，全面研究现实，当然是惟一真正的现实。当今的现实如果脱离了昨天的、当然也包括远古时期的历史便无法理解；同样，此时此地的存在如果不与永恒的普遍的存在相联系，也无法理解，因为只有在这种联系中，或者说得更确切一点，在这个统一体中，此时此地的存在才是真正现实的，如果把它放到统一体之外去观察，把它看作某种独立存在，看作单个的原子，则无异于"孤立地"即抽象地因而也是虚假地认识存在，在这样的认识中具体全面

的现象只剩下它转瞬即逝的印记。所谓的"讲求实际的"人,那些蔑视哲学概括和整体直觉的现代人当然可以依赖推测与本能正确行事,但是当他们进行论述或思考时,大多数便成了不可救药的幻想家,翻来覆去地搬用那些陈词滥调,如果说哲学家尚不是成功的实践政治活动家(因为从理论认识到学会将它运用到实践中去尚需一个相当长的过程),那么起码每一位真正的国家首脑,名副其实的"现实政治家",总该对人类生活永恒的包罗万象的基础有一种直觉吧。彼得大帝推崇莱布尼茨;蔑视"意识形态"的拿破仑赞叹歌德的才智;俾斯麦之所以能老于统治人,不仅因为他熟谙外交手腕,熟谙各政党间的阴谋倾轧,还因为他对斯宾诺莎的学说、对莎士比亚的创作颇有研究。一个只看到自己眼皮底下的直观事物的人并不是真正的现实主义者,他充其量只是个死抱住教条不放的人,因为他看到的不是真实存在的整个大统世界,而仅仅是被本人利益及个人地位所限定的一个人为的小圈子;真正的现实主义者是一个能登高望远、全面客观地洞察现实的人。

社会哲学就是这样一门真正包容一切、全面具体地去探究社会现实概貌的科学。

2、社会哲学与社会学

但是,我们所说的哲学问题会不会是另一门早为世人所知、而且是"实证的"科学——即社会学——的对象呢?当然,这里所谈的并不是这一知识领域的名称问题,每个人都可以根据自己的好恶选择名称,这里谈的是概括性社会认识的性质及其方法论的本质问题。

需要指出的是,所谓的"社会学"一词最早出现于奥古斯特·孔

德的著作中，本是出于一种构想和精神需求，它与我们上文提及的用于论证社会哲学的构想和需求同出一辙。在法国革命这场激进改革家试图实现社会幻想、靠人的一意孤行、独断专横的意志重新建立一个人类社会的疯狂的暴乱失败后，有一种意识认为人类的擅权行为已到了尽头，认为社会生活有其永恒的、不变的、不以人的意志为转移的基础，这正是约瑟夫·德·梅斯特尔①天才的宗教直觉的主要内容，孔德的"社会学"构想就是在这种意识的影响下萌发的。18 世纪的空想主义者梦想在抽象的计划基础上建立社会秩序，针对这种"抽象的"或者说"形而上学的"世界观，孔德提出了"社会学"这样一门关于社会的实证科学，它旨在认识不以人的意志为转移的社会生活的自然规律。由此产生了概括性社会科学的构想，此后近一百年间这方面的研究都称为社会学。

然而，奇怪的是，尽管"社会学"早已产生，也有大量文献，却至今还没有明确的研究对象，也没有公认的方法和学术传统，实际上，迄今为止社会学还没有形成一门确定的学科，而几乎是有多少写"社会学"的作者，就有多少自成一体的"社会学"。由此可见，社会学的构想并不成功，根源就在于其理论本身有某种缺陷，我们无须对社会学文献加以详述，细究其中的分歧，而只要指出社会学总体构想的主要缺陷在什么地方、这一构想与我们所提出的社会哲学的任务有什么本质差异就足以达到目的了。

"社会学"从一开始就把认识社会生活的"规律"作为自己的任务，这种规律与"自然规律"相似。社会学曾经并且现在仍然试图成为关于社会的实证科学，而且是按自然科学模式建立的科学，它认为只有一种形式可以克服抽象的空想主义，即将自然主义世界

---

① 约瑟夫·德·梅斯特尔(1753—1821)，法国哲学家，政治活动家。——译者(本书注释均为译者注，余不赘述)

观运用到社会学中，把人及人的社会生活当作自然生活的个别情况来认识，但是这种形式的真正概括性的社会认识是否合理？是否可能？上述没有取得任何一定成效的社会学认识的经验以及普遍的哲学思考对这一问题做出了否定的回答。

社会生活是人类生活，是一个人类精神的创造过程，人类精神的一切力量及本质特征都投入并参与了这一过程。如上所述，社会生活的概括性认识必然带有人的自我认知的性质，谁要是彻底摒弃从哲学上去认识社会现象，而仅把社会现象看作"实证的"科学所能认知的、客观的、具体的现实存在，那他就不可能钻得更深，看到社会生活真实的因而也是真正的普遍本质。有些问题，如自由与必然的关系问题，或是理想与现实的关系问题，或是社会生活规律的存在与否及其特征问题，都必然不属于任何一种实证科学的研究范围，概括性社会认识的主要问题实质上就是精神的现象学问题，所以需要从哲学上进行研究。研究实际经验的实证科学在这里和在其他地方一样，只可能是一门专门化的科学；把个别领域连向最高的、共同统一体的纽带可以穿透到经验认识所无法企及的深处。而当实证科学（社会学的构想就是这样做的）不仅忽视所研究对象的这样一些最普遍的最基本的方面，而且从一开始就毫无哲学根据地、失之偏颇地把它们归到一定的范畴内（也就是归于自然主义世界观的范畴内），当它断言，它的认知对象与其他一些科学，即自然科学的研究对象并无二致时，它就不仅框死、限制了自己的认识，而且使它走上了错误的或者至少是武断的道路。人及人的社会生活真的是一种"自然现象"还是其他什么？社会生活规律能不能（如果能，那么在何种程度上）等同于自然现象规律？——这些问题正是需要由概括性的社会学进行探讨的，而这种社会学当然不可能采用先入为主的现成的解决方法。社会学中的自然主义与作为一般哲学流派的自然主义一样，本质上是一种

伪世界观,关于这一点在此无须赘言,只需指出:自然主义是武断的,它对一些还需要从哲学上予以澄清的问题过早得出结论。退一步说,即使我们承认社会生活中有类似于“自然”存在领域的一面并且可以按自然科学的认知方式去认识它,那也可以肯定社会生活中还有另外一面,这是以具体事件为认识对象的自然主义所无法认识的,因而不是被忽视就是被歪曲。例如,普遍有一种观点认为社会是某种类似于生物机体的现象,不管其可信度如何,只要我们不抱任何成见,我们就可以清楚地看到,这种对比是要有一定限度的,否则就会把这一观念变成愚蠢的、索然无味的、歪曲具体事物的臆想。总的来说,即使我们承认社会学揭示社会生活现象自然规律的构想是正确的,那至少也应该看到这一构想并不能囊括概括性的社会学要解决的问题,摆在我们面前的还有其他一些更重要的问题,上文中我们把它们归结为社会哲学的研究对象,这些问题已超出了社会学范畴。尽管我们在一些所谓的“社会学”文献中也能读到一些确实有价值的、卓有成效的研究成果,但它们所涉及的往往是介于社会生活某些个别领域之间的那些领域,因而传统的社会学科学是无法企及的。但是,由于“社会学”认识不到自身的局限性,把自己与真正包罗万象的、概括性的社会学混为一谈,因此,本应严肃、合理的研究却往往流于仅对一些社会问题作出本能的、无意识的因而也是缺乏系统的、肤浅的抽象推论。“社会学”就好比一个自由市场,谁都可以把任何一种一知半解的哲学成果搬到这儿来摆摊,所以它不能得到任何结果,不能形成一种独立的学科,没有确定的研究对象,尽管社会学的构想是有意识的,但它不能而且也逃脱不了成为社会的哲学的命运,而这种哲学若不经思索,则通常是庸俗的、肤浅的、没有精神上和科学上的深度和理据的,在这种哲学中占主导地位的大多是那些早已被哲学思想所摒弃、却仍被某个圈子的社会舆论所极力推崇的思潮,如进化

论、达尔文主义、唯物主义或者风行的唯心主义伦理学等。

无论我们是否承认名为“社会学”这一科学的合法性，从以上论述中至少可以看出，这种“社会学”不能代替有着明确而有意识的构想的社会哲学，真正概括性的、涵盖面极其广泛深刻的社会学只能是社会哲学。

3、社会哲学与法哲学

另有一门与社会哲学构想并驾齐驱的科学，它不像“社会学”那样是一门“时髦”的科学，不是思想情绪的结晶，不是当今时代的成果，而是研究久远的、最古老的传统的科学，这就是法哲学。早在柏拉图及亚里士多德那里，法哲学就已是一门有明确范围的完整学科，而更早一些，“智者”们则把法哲学作为思维的主要对象，古希腊思想家赫拉克利特也对此作了最初的描述。那么，社会哲学的构想与这门科学有何关系呢？

法哲学从其主要的、典型的传统内容来看，在于认识社会理想，阐释什么是完美的、合理的、公平的、“正常的”社会制度。讨论这样的研究是否合法是毫无意义的，因为历史已经证明，这种研究可以满足人类精神某种经常的、根深蒂固的自然需求，无论哪个时代的人都思考过并且也应当思考，什么是真正的真理，他们的社会生活中应有什么。自然，由这种想法，由这种精神上的忧思应当生发出一门独立的学科来。至于说社会哲学认识无论如何不仅仅限于法哲学，这点是不言自明的，因为除社会理想这一问题外，还有关于社会存在的本质与意义问题；除了社会伦理学，还有与它不相一致的独立的知识领域——社会现象学与本体论。但是，要想搞清楚社会哲学的某一部分，而且是重要的、实际上最本质的部分究

竟是否与法哲学一致，需要确定社会学中本体论与伦理学之间的真正关系，即理解法哲学自身的方法论本质及其可能的条件。

可能并且实际上存在着两种哲学上的法律体系。其中一种体系较为通行，在文献中被称为“政治学说”，直接宣扬社会信仰。在不同的时代，由于受到不同“时代要求”的影响，或是凭经验认识到现存社会制度某方面的缺陷，产生了不同的社会需求和愿望，在这些需求和愿望成为政党、有组织的社会运动或者无组织的公众舆论的口号之前，某些“政治思想家”往往是它们最初的代言人。在这些“政治思想家”那里，对某种社会改革的需求往往带有“哲学”性质，这种“哲学”性质体现为整个社会世界观，它们要求达到的目的是整个正常的社会生活一种核心的、主要的、必不可少的基础。尽管这类文献看起来像哲学或科学著作，但就如每一种纯粹宣扬信仰的说教、表达人类精神的直接要求或需求的形式那样，它们不属于客观认识范畴，它们所表达的不是一种思想，而是一种意志，积极地号召人们追求新的、被人的意志所肯定的价值。这类文献尽管貌似合理，也很自然，但实质上并不是“哲学”，而是政论文，反映一种政治热情，一种强求，或者最多是实际的精神取向。就像世上万物一样，它们可以充当认识的客体，但本身不包含认识。

原则上，另一类文献与这一类文献截然不同(可惜实践中两者常常混为一谈)，严格地说，只有这一类文献才可称之为法哲学。这类文献不仅把社会理想以法令形式予以颁布和执行，而且有哲学依据，不是从普遍的哲学世界观中，就是从对社会和人的本质的分析中总结出来，只有在这种法哲学意义上，提出法哲学与社会哲学的关系才是恰当的，才有极其重要的意义。

这种法哲学作为关于社会理想的哲学学说显然是社会哲学的一部分，而且，由于法哲学中的理想建立在对人和社会的本质进行分析的基础之上，由于社会伦理学的基础是社会现象学和本体论，

因而法哲学本质上甚至等同于社会哲学，没有什么实质性的差异，只是心理上的差异，因为法哲学的研究重点是社会理想问题，由此可以提出这样一个问题：为什么要把传统尊崇的旧称改掉，不谈法哲学而去谈社会哲学。

事实上，就像对社会学的看法问题一样，这里所讲的并不是名称问题，而是极为重要的事物本质问题。这一广为流行的哲学思潮，从心理学角度看是一种自然的思潮，而理论上则在占统治地位的康德主义世界观中得到加强，它把伦理学与本体论截然对立起来，把认识应该怎么样和认识实际上怎么样对立起来，把前者与后者割裂开来，妄想使伦理学完全"自律"，使伦理学享有独立自在的权威，同时，建立在伦理学基础之上的法哲学和伦理学一样也被认为是纯"规范"的科学，变成了一个社会生活规范、各种命令和义务的系统，这个系统是从"理想"、从"善的理念"中推引出来的，而并非以社会和人的本质，以其本体论性质为论据。我们所理解的这种法哲学无论其学说的具体内容如何，不仅对当前的、现有的社会秩序，而且原则上对整个现在及过去的存在都表现为革命的或反动的，它把整个人类的历史经验、所有具体实现了的事实与能够自由评断社会的"善"——即应该怎样的强有力的人类精神权法对立起来。法哲学作为这样一门基本的、独立的社会科学，依据的是伦理学绝对自律的思想，把伦理学当作来源于自身或直接把生活理想看作与经验上或形而上学上——不以人的意志为转移的东西——无关的自由的精神创造。

但恰恰正是这种使社会哲学成为法哲学、成为道德目的的理想社会理论的观点本质是错误的。其具体经验或心理学上的错误在于：它建立在某个人(或某一代人)目空一切、不合法的、自命不凡的基础之上。而人与社会并不是从今天才开始存在的，历史证实，过去千百年来人们生活于其中的形式都体现了历代人所共同

的对理想、对善的追求。我从哪儿知道、又有什么权利以为自己比所有前人都聪明、都优秀？我有什么理由对他们在实践中体现出来的信仰嗤之以鼻？再有，不管各种旧的生活形式在我们看来多么不完善，但它们在新的理想面前已经具有了根本的优势：它们已经过检验，在这些生活形式中表现出来的道德观念都已经经过实践的检验，而且都能或长或短地存在，不仅在思想中，还在生活中得到体现。

这种观点认为，理想与存在全无关系也不是从存在中产生，因而这种观点从哲学上看根本是错误的，实质上导致了完全专断的伦理学理论。康德想从"应当"这种普遍形式中推出道德理想的内容，但他没有成功，由此可以看出，伦理学作为一种独立存在、从自身获得内容而又合理的认识领域是根本不可能的。"应当"的内容或是被强迫执行，不需任何理论依据，按"我要这样，我命令这样，我的意志就是理由"（原文为拉丁文）的原则实施——在这种情况下我们又回到了如上所述的作为纯粹非科学政论作品的法哲学；或是应该有某种其他东西作为依据，即应该在某种程度上从存在认知中推论出来。康德派哲学家反驳说，存在作为一种非伦理的东西本身就需要道德评价，需要诉诸道德法庭，因而不能充当"应当"的依据，这种观点仅从实际经验上看是对的，但从存在的本体论角度来看是错误的。至少有一点非常清楚，伦理这门有根据的科学只能是宗教哲学的一部分或是由宗教哲学得出的结论。"善"不仅仅只是人的意志所确定的"理想"，否则它只能是随心所欲的；"善"本身不仅仅只是"应当"，只是要求，——只有在不完美的人的意志那里"善"才是这样的。如果"善"纯粹是一种主观幻想，是一种没有扎根于存在中而游离于存在之外、在虚幻的理念中沉迷不悟的理想，那就无法理解：我到底为什么要实现"善"？我又怎么能肯定能实现"善"？只有在"善"成为绝对存在的因素、只有当我们

认识到道德要求来自存在深处并有本体论依据时,"善"的实现对我们来说才有合理的意义。如果没有上帝,那么遵从道德要求就毫无意义可言,因为道德要求本身是不具备任何内部的、合理的权威性的,对于这点古往今来的人类都有直接认识,因而新时代想使伦理世俗化、"自律化"的奢望是虚幻的、实现不了的,即使实践中这一点表现得不甚明显,那也只是因为人类天性中被人类意识所排斥的强大的宗教本能仍在起作用。如果我不需要靠"善"来确立我与存在深处正常的紧密联系,如果"善"对于我并非是通往家园之路,不能使我在存在中得到最终确定,即不能拯救我,那它对我便起不了任何作用,它只是人类不切实际的臆想而已,那时我的座右铭只有一句:"抓住瞬间!"

然而正是由此可以直接得出结论:从本体论上看,道德不仅由上帝的本质决定,而且也由人的本质决定,无论是上帝还是人,都不是独立存在,而只存在于神人不可分离的统一体中。人的道德意识不是别的,正是人的神人本质意识在实践中的体现。"善"作为上帝的意志,作为上帝在我们心中的作用及上帝对我们的作用,是我们自身存在的条件,所以,以宗教为依据的道德同时也有人类学的即社会哲学的依据。"善"是人类生活得以维持、确立及发展的条件,因此,只有在了解了人及其共同社会生活的本质以后,才能理解"善"对于人来说究竟是什么。普遍的道德要求认识人的永恒本质及人与上帝的关系,而社会道德则要求认识人类社会的永恒本质及人类共同生活的基础。人及社会的真正使命与充满邪恶和弊病的尚不完善的客观现实相互对立并高于现实,然而,在本体论上它与现实却并不矛盾,相反地却源于现实并在其中得到确定。黑格尔的"一切合理的都是现实的,一切现实的都是合理的"这一命题在那些把本体论现实与经验现实混为一谈的鼠目寸光的人看来始终是没有道德原则的"事实崇拜",然而这一命题却能卓有成

效地把本体论现实同经验现实区分开来,它不仅不会抹杀任何区分现实中善与恶的标准,反而有助于确立惟一合理的标准。道德是从人的自我意识即人对其真正本质、对永恒的、确定不移的存在因素的认识中得出的实践性结论。

因此,在社会自我意识领域,奠基性的科学不是法哲学,不是对社会理想独立自在的认知,而是作为社会生活现象学及本体论的社会哲学。真正站得住脚的社会理想既不能与社会存在本质产生矛盾,也不能脱离它而独立存在,而应该来自对这种本质的认识,所以,尽管社会理想不以某个个别的社会生活经验为转移,对它来说整个人类历史经验不可能无关紧要,因为人与社会现存的本体论的本质正是在这种经验中并通过这种经验认识的。未来社会理想制度的计划只有在考虑到人类整个历史经验的前提下、在理解社会生活内在本质的基础上制订出来,而不把它与由自己创立的自己的抽象思想、自己个人对善的理解对立起来,只有在这种情况下,这种计划才会引起世人关注;而人类这些专断的郎中及救星开出的抽象药方只会引起满腹狐疑。

还可以从另一个角度来揭示法哲学对社会哲学的从属地位。一种社会理想要证明自己是合理的,不仅要求它是正确的,还要求是可以实现的,因此我们对理想的认识不能局限于对其内在内容的认识,还要认识它与那些实际上创造社会存在并构成社会存在的现实力量之间的关系。不是抽象的道德理想本身,而是具体的、实际的人之道德意志才是道德生活的真正内容。道德意识应该触及到理想与现实接合的具体存在点上,一方面成为现实的作用力,另一方面则能克服人类精神其他一些非道德力量的反作用力。离开对这种处于善与恶、上帝与蒙昧世界之间的具体道德生活——充满悲剧色彩、荆棘丛生、成就与失败并存、辉煌与衰落同现的生活——的理解,就没有真正的、彻底的、有效的道德意识,

这里——从另一方面——可以看出，伦理不是对空中楼阁般的“理想珍品”的直观，而是具体的人之自我意识，即对理想与现实的正面、负面关系的认识。善不是无形的、无能为力的、只在天堂闪烁耀眼光芒的福音书，——善，尽管它只是一种理想，却是一种现实的力量，对人的道德意志发生作用并与人的意志中另一些敌对的力量展开较量，因而具体的伦理不可能只是一些指令与纯目的的体系——它应是人类存在整个理想及现实舞台的指导方针，不仅帮助人们理解目的，还帮助人们理解达到目的的手段及达到这一目的的限度。

理想——无论在个人生活还是在社会生活中——只是整个具体人类生活的因素，因此，正如普遍的伦理作为衍生部分从属于宗教哲学与本体论那样，法哲学从属于社会哲学。

4、“历史主义”批判

但是，那构成社会哲学对象并且只有在理解它们的基础上才能理解人的使命，理解社会不变的、真正的理想的永恒本质，人与社会的不灭的本质，它们真的有吗？当今最普遍的观点对此断然否定。

我们暂且把这种观点称为“历史主义”。在 19 世纪的一百年中首次对历史进行了科学研究并收集了大量的史学资料，对过去缜密细致的研究、深入切肤的体会、尽可能撇开现实——都使人们认识了以前无人知晓的史实，认识到各个时代各具特色的全貌、各个时代的制度、日常生活及其信仰。一方面受这种科学发展的影响，另一方面受到现代这一阶段特征——社会发展迅速、政治乃至日常生活条件变动频繁——的触动，萌生出一种得以广为传播的

观念，认为所有社会现象都是反复无常、变换多端的，社会生活中没有不变的形式与条件。这种观念导致了“历史主义”学说的产生，该学说认为不存在任何时代、任何民族都共同的、一致的社会生活条件及其规律，因而超时代意义上的普遍的社会学是根本不可能的，任何一种社会知识要么仅仅是历史的、要么是对单个社会或是社会在时间上的演变的总结。对现代的“历史主义”来说，对社会与人的概括性知识作为一种涵盖各个历史时期与民族的超时统一，是一种与历史科学定论相悖的构想，它恰恰与混乱无序、复杂多变的社会生活是水火不相容的，没有什么普遍意义上的“人”和“社会”，只有该时代该环境中的社会和人。

历史主义是一种社会哲学相对论，它所包含的正确性就在于普遍哲学相对论的相对真实性，这种相对论认为存在是具体的及各种各样互相制约的现象，并因而认为一切自诩为如实反映最活生生的存在全貌的抽象概念是虚伪的。从这种意义上说，历史主义在批驳关于社会“自然法”或“自然状态”的抽象唯理论学说方面可谓功不可没，这种学说的基础是撇开或不考虑复杂多样的具体历史现象，简单幼稚地把完全不同的事物等同起来。但另一方面，历史主义也因此认为普遍的相对论是根本站不住脚的，因为它企图成为完整的世界观，即关于存在结构的独立自在、完善的理论。哲学上早已证实了一种简单的、不容置辩的思想，即要把所有相对的人类之真理当作绝对真理，确定一种关于不可能有任何普遍理论的普遍理论，这本身是有矛盾的。历史主义也存在着这种矛盾，在这里，关于绝对变化和人与社会不可确定的具体复杂性的学说是超时空的、放之四海而皆准的社会哲学真理，它是一种从社会哲学角度作出的全面总结。历史主义本身就是一种对人与社会本质的普遍看法并希冀成为绝对的亦即超历史的真理，而笃信自己是真理本身就与它的内容相矛盾，如果社会生活具有永恒的、不受任

何历史条件制约的多变性，那怎么可以断定它不具备任何永恒的、不变的普遍特性呢？而且认为社会生活中除这种多变性之外无任何不变的东西这一论断至少会变成一种毫无根据、毫不足信的武断的假设。实际上，历史主义同样应该用历史的观点看待自身，这样它才能认识到自己并非是一种具有绝对的、广袤意义的理论，而只是我们这一时代社会思想历史状况的体现，它带有这一历史状况所特有的相对性。历史相对主义是反信仰的产物，是充斥于我们这个时代的对永恒事物盲目无知的结果，它体现了我们这个时代深刻的特殊性及同时显露出来的不同于以前各个时代的特点：局限性及无能。因为就如同一个意识到每个人都有自己的真理且“真理就是每个人觉得是真理的东西”的人，他自己不可能再有什么真理，不可能有什么信仰一样，意识到每一个时代都以自己的方式生存的时代也不知道它应该如何生存。以前的时代生存过、信仰过，现在的时代却注定只知道那些时代是如何生存的、信仰什么；以前的时代无法理解与它们自身特点相矛盾的制度与信仰，我们现在能理解一切，却没有自身特点。于是我们悲哀地发现，正由于我们懂得一切，懂得以前每个时代的精神所在，我们反而不能理解一点，最重要的一点：一般地说，他们是如何得以生存的、他们怎么能对某种事物产生信仰。事实上，任何一个时代（或者任何一个个体）要想具备自己特殊的面目、自己独特的外貌，它首先所应相信的不是自己独有的特点，而是某种绝对的永恒的东西——历史正是由于人们相信另一种东西而不是历史本身而存在并创造出来。以前的时代已经创造了历史，我们所要做的只是研究这一历史，而历史主义却想把我们的这种不幸与无能充作人类生活的永恒本质！

还可以从另一方面来揭示历史主义的矛盾。假定历史主义关于历史状况绝对不同的论断正确，那么它所赖以存在并引以

为豪的历史知识实际上便毫无意义甚至根本不可能。说它毫无意义，说它毫无用处，是因为在历史时代完全不同的情况下，过去的知识对理解现在没有任何意义；历史知识不会充实我们的精神生活，不会开阔我们的视野，不能帮助我们确立生活目标，它无法用于对现在的理解，所以只能是无聊的好奇心所做的事，是一些毫无用处的笑料的集成。但是，尽管在我们今天常会出现作为历史主义基础的怀疑主义并的确使历史知识成为近似于这种毫无意义的集成，仍存在着一种信仰，认为我们需要历史来提高我们的自我意识，认为真正的、伟大的历史主义直觉始终带有这种自我认知的性质、带有思索今天的生活所需的彻底了解我们自己过去的性质。但在这种条件下历史知识不仅不需要，而且也不可能：如果绝对不同的这条无法逾越的鸿沟把现代人与过去隔开，那我们如何能全面知晓和了解过去？如果我们能深入领会过去，那就说明过去依然存在于我们中间，在过去与我们之间有密切的联系，只有通过综合那些从于我们仍具意义的生活素材中选出的、其总体内容能被我们所理解的特征，我们才能抛开现实而对过去的特性做最细致精确的描述。历史知识与任何一种普遍知识一样，只可能借助概念即因其共性而具超时代意义的普遍内容得以存在，由于这些概念表达了现实本身的性质及其意义，我们应当承认，各具特色的历史状况及其过程这块极尽绚丽多姿的织物，是由连绵不断贯穿整块织物并且本质上不变的多条线索交织而成的，一切暂时的、变动不拘、转瞬即逝的现象皆是超时及普遍因素的体现。人类的历史生活是一台通过一幕幕跌宕起伏的情节表现统一不变的人类精神本质的戏，正如同某个个人的一生通过不同的命运、不同的经历表现本人的统一本质一样，也恰似一个老人在回忆孩提中认识到自我那般。社会生活有如普遍存在具有两面性：时间的及非时间的，

一方面，社会生活丰富多彩且不断变化；另一方面，它又是包含并贯穿整个多变过程的永恒的统一。因此，对不断变化的各个不同事物的具体的历史知识仅仅是人类生活知识的一个方面，同与它相对应的另一方面一样，与哲学对其普遍性及永恒性的直观相符。法语有句俗话说得好：变动越多，一切越是照旧(原文为法文)。历史本身永远是智慧的教员，指导人们明智地去理解人类生活及其命运的永恒本质及其规律。历史主义否定社会哲学这种关于社会存在普遍性与永恒性的知识，因而它充其量只不过是偶然的、暂时的失明症，我们要靠人类自我认知的能量来根除它。

5、社会哲学与历史哲学

由此，社会哲学与历史哲学的关系也清楚了。正如社会哲学是对社会生活中永恒性的认知，是与历史主义对社会生活的多变性及多样性的认知相关的认知一样，社会哲学的结果实质上是具体的、综合的历史哲学所赖以建立的坚实基础。

有两种历史哲学，其中一种是伪的，另一种是真的。伪历史哲学(迄今为止仍较通行)的实质在于试图了解历史发展的最终目标，那种历史所应导向并为之而创造的最终状态；历史发展的全部过去和现在、所有不同形态在此都被视作通向这一最终目标的手段及道路，而不是某种本身有其意义并以同等姿态参与整个人类生活的东西。这种历史哲学依据的是对“进步”的信仰，人类——根据这种观点——不断向前发展，朝着一种最终目标，朝着终极的最高理想境界发展，而每个斗转星移的历史时代都只是通向这一目标的路上一个承上启下的阶段。这就是赫尔德第一本系统著作

《历史哲学》的主要思想，在法国，杜尔哥[1]与孔多塞[2]也不约而同地形成了这种世界观，黑格尔则极大地发展了这种历史哲学思想，这种思想也渗透到孔德在《社会学》一书中提出的人类所经过的“三阶段规律”（神学阶段、形而上学阶段、实证阶段）中。从那时起，尤其经巴克尔广为宣传后，这种普遍观点便进入了社会科学领域，更有甚者——进入社会世界观充当了一种对“进步”的无意识的信仰，而所有的历史生活现象都是从这种世界观的角度进行考察也是从它而了解其意义的。

现在我们无须逐一驳斥这种关于进步的理论，因为这一理论明显是专断的，是违背历史生活中那些众所周知的事实的，它在武断地总结近两百年来生活中某些方面——技术上、政治上、文化上——的改善时，忘了这不过是一种相对的进步，是以其他一些文化珍宝的丧失为代价的，忘了历史上有兴盛与完善的时代，也有衰落、分化与灭亡的时代。这种理论是从18世纪唯理论对人类智慧不断发展并由此决定历史生活其他各方面发展的信念中产生的，没有牢固的根基，这两个出发点都是错误的：不存在无条件的不断的智慧发展，人类生活的其他方面也不可能完全由它决定。前者的谬误可以从历史学角度如古希腊罗马文化的衰落得以证实；后者的错误则可用我们亲眼目睹的野蛮行径——世界大战及随之而来的动荡——进行揭露。关于进步的理论从心理学上看建立在幼稚地将部分——与整部世界历史相比——及无论规模还是意义都有限的现代欧洲文明绝对化的基础之上，现在这种看法已经落伍了。

我们的目的并不在于用事实来驳斥这种对进步的信仰，更重

---

① 杜尔哥（1727—1781），法国哲学家、经济学家。

② 孔多塞（1743—1794），法国哲学家、社会学家、政治活动家。

要的是研究与该信仰有关的历史哲学体系根本上的不足，甚至可以假设人类在整个历史进程中确确实实在不断地朝某个终极状态发展，但首先得回答这样一个问题：我们真能确定这种终极状态吗？世界历史尚未结束，世界历史的终点无法预见；我们所看到的并不是历史的全部，而只是它的一部分，或许是较小的抑或只是非常小的一部分。任何一种把最终目的看成世界历史确实应该达到也必定能够达到的一种状态的定论，在这种条件下只能是彻头彻尾的幻想，它们所反映的要么是作者的个人倾向，要么是——多数情况下——该历史时代的追求与期望，同整个历史相比，始终是相对的、暂时的，如同历史中的一切事物那样。在最终目标中起作用的是今天的目标，因而世界历史的前景被扭曲、被虚构。黑格尔把当时的普鲁士阶层制君主国及他自己的哲学视为全世界历史的最高成就，孔德则认为他所创立的"实证主义"最充分地体现了整个人类精神的发展。但现在这些体系只会引起人们的耻笑，细究这些体系对历史的诠释，可以毫不夸张地说，他们对历史的理解几乎千篇一律地归结为把历史分成三个阶段：(1)从亚当到我爷爷——野蛮时期及文化萌芽时期；(2)从我爷爷到我——我的时代所应达到的伟大成就的准备期；(3)我和我的时代的任务，整个世界历史目标在此结束并得以最终实现。

但是，这种历史哲学的不足之处并不仅此一条，即使我们假定人类真的朝既定的最终目标迈进而且我们也能够确定这一目标，把历史意义归结为达到这一目标的观点本身，就其本质上看，也丧失了具有各种内在独立意义的具体历史过程的完整性。世世代代的故人经历的希望与功勋、牺牲与磨难、文化与社会成就，在这里都被简单地看作明天的收获所需的肥料，这种收获会对世界历史最后惟一一批当选者带来好处。无论是道德上还是科学上都不能容忍这种观点。如果说历史总的还具有意义的话，那么这种意义

只有在每个时代、每一代人都在历史中具有独特意义、充当这种意义的创造者与参与者的条件下才有可能存在，因而这种意义不应该存在于未来中，而应超越时代包容全部的世界历史。

由此看来，这种历史哲学的主要误区在于它仅把历史视为时间上的过程，视为不同阶段表面上的总和与交替，视为通向无法企及的远方的一条时间上的线索并想从这种线性的历史横断面上去了解历史，而这是根本不可能的，因为从这一方面看历史成了“不好的”、毫无意义的、没有任何中心、没有完整性的无穷。

以另一种方式出现的真正的、惟一可行的、可以理解的历史哲学具有完全不同的性质。惟一可能的历史意义，不在于其不断交替的时代是到达某种想像中的存在于未来的最终目的的途径，而在于历史具体的不同形式完全都是人类精神生活超时代统一的表现。某个人的自传其目的并不在于说明一个人是如何在生命旅途中取得他晚年所达到的最高成就（众所周知，成就远不是常有的，往往是普遍中的例外现象），而在于通过自传了解一个人从童年直至死亡的各个侧面，从而得到一个统一的形象；同样，对历史概括、综合的理解只能在于了解各个时代的人类生活所表现出来的统一的人类精神本质。历史哲学是人类具体的自我认知，人类正是通过自我认知观察生活中的变故、戏剧性的冲突，观察自己的一切希求与失望、成功与失败，逐步学会理解自己的真正本质及自己生存的真正条件的。在这种意义上历史哲学确实是可以实现的，尽管我们无法得知外部终结的历史整体，但正如一个人可以在自己生活道路的途中通过总结分析了解自己的本质那样，人类也能够在其历史的任何一个阶段通过对它的认识来获得自己的自我意识，因为这里的整体不是指整数，不是各个部分表面上的总和：整体是超时的生活本质，其本身尽管不存在于整个完整的具体表象中，但存在于历史存在的每一部分、每一阶段中。人类精神是在自己的

超时统一中、在自己的每一种历史状态中存在并了解自己的;如果说这里整体存在于自己的每一部分中,那么反之亦然,每一部分都实际并且共同存在于整体中。如若历史仅仅是一种时间上的延续,其中每一点都随着另一点的到来而消逝,成为一去不复返的过去,那么根本不可能有历史哲学,不可能有普遍意义上的历史知识:每一个时代只知道自己、关心自己。但是,正由于各个历史状态反映了共同的人类精神,它们并非为人类精神而存在,在外部形态、时间上消失后,它们不仅在人类精神中留下了痕迹,而且继续实际存在于其中:每个人、每个时代仅仅是人类精神超时统一体生活的一个阶段及独特表现,因而其内部潜在地也负载了这个统一体,当然,也负载了它所有的历史表现。

另一方面,这种历史哲学是对历史发展真实的而不是虚假的、歪曲的总结,在这里,历史发展的每个阶段都在整体中占同等重要的地位;现在的以及想像中的、尚未在实践中经历的未来在全部过去面前没有任何优势。这样综合构成的整体、从哲学角度对历史进行诠释所归结的整体是真正意义上的整体,它包容所有的各个部分,并且如上所述,又存在于其中各个部分中。

由此可见,历史哲学本身——与实证的历史科学不同——不是历史的,而是超历史的知识,它的对象不是时间顺序上的历史过程本身,而是作为人类精神超时的总体本质象征及表现形式的历史;正因如此,历史哲学应以社会哲学为基础,由它构成自己的坚实框架。

要想了解精神生活的个别状态并理解它在整体中的意义,需要始终对生活的总体条件了如指掌。具体的、超时的存在是时间上的及非时间上普遍性的统一,同样,人类具体的自我认知、历史哲学对其具体超时统一体的认识,就像它在不同历史形态——在每个单独的形态及全部形态总和——中表现出来那样,是由对不

同历史形态的认知及有关其精神及社会存在普遍的、一贯的条件的认识组成的。社会哲学同关于人的社会生活永恒不变本质的自我认知一样,是过渡到真正客观的、符合所研究对象全貌的(至今尚未达到的)历史哲学的前奏。

6、社会生活规律的性质

这样看来,社会哲学源于一种对社会生活中存在永恒不变的、在任何历史制度中都起作用的规律的假设,并试图认知这些规律。在开始从本质上解决这些问题之前,我们应该先弄明白:这些规律的共同特性是什么、存在于其中并需我们加以研究的那些必然联系是什么。

这里有一种必然联系尤为突出,以所谓的"现象学"为代表的现代哲学告诉我们,在存在的所有领域中都有这种联系。除了纯现实的因而是经验的规律性这种我们可以从中找到两种现象(两种现象应为现象甲始终伴随有现象乙或共同存在)之间事实上的、逻辑上无法作出解释的关系外,还存在着根据该存在领域最可能有的("理念的")共同内容而来因而是绝对("先验论")必然的联系。当然,这些绝对必然的、事先就被无条件确定的关系也存在于社会生活中,而社会科学迄今为止未见对之引起多大重视,这是它的一大致命弱点。在这里我们不想对这些关系做系统研究,仅举几个例子加以说明。比如,从社会本质中可以看出:社会是一种许多人在一起共同生活的团体,在任何一个社会中都应有一个普遍的组织、一种制度存在;任何社会都有一个政权或是某个权威,即大家或起码是绝大多数人所应服从的组织层,由它来保证统一的共同生活;社会中有某些共同的法则在起作用,责成每一位成员承

担义务;有某种权利(主观意义上)与义务相应等等。你可以随便制订什么社会改革计划,可以随便以什么方式改变社会——但你仍需要始终遵循这些内在规律,或者表达得更准确一点,是根据你所想的那个“社会”的共同内容而来的合乎逻辑的必然联系。这种联系不能破坏或是改变,就像不能臆想出一种既不能用来给物体着色也不存在于空间中的子虚乌有的色彩;或是虚构出一种在时间上出现却无法进入时间的总的序列中、前后都没有其他现象的现象;等等。只有在思维混乱的情况下,只有在不考虑透彻、不清楚自己在想些什么的情况下,才会以为这些必然联系并不存在或用其他什么来替代它们。

但是正由于这些联系完全不是臆想的,而本来就是必然的,所以尽管它们有重大的理论意义,却一般说来没有实质的实际意义。绝大多数有关社会问题的争论、大多数社会追求及各种追求的冲突显然与社会生活中的这样一些相互关系有关,这些关系不属于普遍的、现象学上必然的相互关系,并且至少被认为是易变的、有多种形式的。绝对的、无论何时何地都必然的、不能违反的东西不能成为斗争与追求的对象,不会引起争议。一位德国社会学家(施塔姆勒)一针见血地指出:没有一个政党会把实现月食当作自己的任务(这一普遍规则的例外情况稍后再述)。无论如何,有一点是一目了然的:实际上最尖锐的是那些有关人们能把各种目标定在什么地方、能在哪儿追求不同对象而不是有关社会生活绝对的、毋庸置疑的必然事物的社会哲学问题。对真的、正确的道路这一问题的回答只有当人处在十字路口上,有好几条路可供选择的时候才有实际意义;所以,社会哲学中最有意义最能引起兴趣的也是另一种可以在人们彷徨时、在人们选择正确道路时助一臂之力的必然性,而不是现象学及先验论上的必然联系。

不过,这不是自相矛盾了吗?那确实必然的,似乎就是不能违

背的;相反,如果有各种可能性可供选择,那么似乎就不可能谈什么其中一种可能的必然性。这里我们所谈的问题上面(3)已有所提及,那里我们看到,社会理想要想有充分的根据,在某种程度上应来自对存在的认知,但其实这怎么可能呢?所追求的目标究其本质是自由选择的结果,是没有必然性的;相反地,已经存在并且必然存在的东西是不能作为追求的目标的。所应该存在的东西就不是必然的,因为与此相应必定有另一种——所不应存在——的东西的可能;实际的和道德上的追求必定是从各种可能性中作出选择。但是,在这种情况下如何能做到把存在——正是必然存在——当作衡量真正理想的标准,让存在决定我们所真正应该追求的东西呢?

当然,如果必然性指的是经验论的必然,那这种矛盾是无法解决的,在经验论那里,一个人自由追求的一切都不是必然的,但只要把经验论的必然同本体论的必然区分开来,那矛盾便迎刃而解了。并非从本体论上、从本质上、从存在的深层结构上看必然的一切都总是在经验中全部得到实现,因为有一些外部的、经验的力量能在外部实现中、在生活的表层阻碍本体论之必然事物的实现,这丝毫不会与在这里受到反抗的内部的、本体论上看必然的事物产生矛盾。比如我们可以认为有机体的目的论规律就是这样一种本体论的必然,并且按这种模式我们称之为目的-有机必然。有机体的本质具有必然规律,决定了机体所赖以生存及发展的条件;但从经验论上看这些规律是很容易被违背的,例如,尽管饮食与呼吸是机体存在的有机-目的必然,要断绝机体的食物或扼住他的呼吸却易如反掌,这种对抗的结果是机体的死亡,至少也是疾病、衰弱或健康状况下降。指出卫生法便能达到我们的目的。有一种生活方式是人的必要条件,离开这种条件人便无法生存,然而与此同时,人也很容易在经验中失去这些条件,人会夺走自己的健康食

品、新鲜空气、活动习惯、适度享乐，会用各种毒药来毒害自己，这种破坏人的生命之必需品的行为必然导致人的死亡或疾病。

社会生活的本体论的、有机－目的的规律从本质上看也带有这种性质，这些规律本身毫无疑问是必然的，来源于人的永恒不变的本质，但可以被一个不懂也看不到其意义的人的自由意志所忽视、所破坏。存在着自然而然从其内在意义上看永恒的、不可违背的、不可改变的社会生活规律，只有这些规律才决定着社会生活的生存与发展；但从经验上看这些规律可以受到破坏并且经常受到破坏，同时，破坏的结果正是社会的消亡或至少是瘫痪、衰弱或病态，社会"自然法"或"自然（正常）状态"学说中所指的正是这种规律，这是本体论规律，它一方面为人的意志所破坏，另一方面又充当永恒的、在理念中决定人之意志的准则。（实际上在新时代特别是18世纪的政治学说中，常常借口自然法横生出一些凭空捏造出来的、有时完全违背那些已由历史验证的、真正的、永恒的社会生活条件的要求来，但这并不等于说"自然法"概念及构想本身有方法论上的错误。）在这些具有不容置辩的永恒力量、保障社会健康生活的规律中，在这些一经受到破坏必以社会解体和消亡为代价的规律中，人可以找到准确的尺度去衡量什么是真正应该存在的，他应该追求什么。

人是自由的生物，他依照自己的眼光自由选择自己的生活道路，但他的一生始终受真理与谬误的支配。他有可能误入歧途，那他必死无疑；他有可能听从真理的要求，遵循由最高真理本源而不是他的意志所确定的规律，那他便能确立并巩固自己的生活。实质上，源远流长的人类宗教信仰都是这样的，它那巨大的力量在《旧约》中、在说明上帝通过摩西向以色列传达教义的文字中就已体现出来，《旧约》中言："我今日所吩咐你的诫命，不是你难行的，也不是离你远的。不是在天上，使你说：'谁替我们上天取下来，使

我们听见可以遵行呢？'也不是在海外，使你说：'谁替我们过海取了来，使我们听见可以遵行呢？'这话却离你甚近，就在你口中，在你心里，使你可以遵行。看哪，我今日将生与福，死与祸，陈明在你面前。……倘若你心里偏离不肯听从，却被勾引……我今日明明告诉你们：你们必要灭亡……我今日呼天唤地向你作见证，我将生死、祸福陈明在你面前，所以你要拣选生命，使你和你的后裔都得存活。"（申命记第30章，11～19）第一位希腊智者赫拉克利特在思考人与社会本质时也表达了这种思想："人的性情没有感觉，只有神的性情才有……谁要凭理智说话，需靠大家共同的东西的依托……因为一切人类规律皆源于统一的神的教义，它统领一切、满足一切、战胜一切。"救世主的谕言也证实了这点："莫想我来要废掉律法……我来不是要废掉，乃是要成全。我实在告诉你们，就是到天地都废去了，律法的一点一画也不能废去，都要成全。"（马太福音，第5章，17～18）

19世纪英国思想家卡莱尔极其明晰直观地表达了这一思想，他对深层的、内部的、宗教上确定的人类生活基础有一种直觉，在批判以民主为基础认为人民命运由人民自己在选举中表现出的意志决定的世界观时，卡莱尔说道："即使是最完善的选举制度也不能使船只绕过合恩角。船只可以用最合适、最完美的立宪方法对任何事进行表决，但若想绕过合恩角，必须找到早已由自然力确定下来无法改变的总体条件，它们可不管你们用什么投票法。如果你们（无论投票还是不投票）承认这些条件并勇敢地配合这些条件，你们就能绕过合恩角；否则，陆风就会把你们刮回去，不可避免的冰山——这些混乱派来的无声的顾问会击中你们，向你们提出极为混乱的'质询'，冻得半死的你们会被抛上巴塔哥尼亚高原的岩石或者被这些顾问——冰山——的议会质询砸得粉碎并被径直派驻深渊，于是你们永远绕不过合恩角！……要想在这个世界上

获得成功——无论在狭窄的麦哲伦海峡，还是在浩瀚的时间海洋，要想得到幸福、取得胜利和成就——无论是个人还是民族，——始终应该做到一点：个人或民族应该认清什么才是与他及他的创举有关的真正的宇宙规则并应能准确而坚定地遵循这些规则。”（卡莱尔：《晚近时论集》）

自古以来，人一向有一种宗教信仰，相信存在着不能违背的神的教义，遵循这些教义会被赐予生命，违反这些教义就会受到死亡的惩罚，而现代社会科学大多对此不予重视，仅看重经验中的社会生活规律，认为人是其余事物即确认社会目标中具有超力的、为所欲为的主宰者，甚至道德理想也被理解为只是人自由裁夺、任意提出的理想而不是永恒的本体论必然的表现，不是真实存在的表现。其实恰恰相反，社会哲学应该从一开始就来源于宗教信念（被历史经验证实的并经社会生活深入探究过的），即源自人与社会本质的永恒规律，人可以破坏这些规律，但他必定会受到惩罚，因而这些规律制约人所追求的真正目标。人不是可以对自己的生活为所欲为的主人，他只是最高旨意的自由执行者，而这些旨意正是人生的永恒条件，社会哲学的最终任务就是找到并确定其中哪些是主要的规律。

但是，从这一角度出发，我们上面所指出的现象学上的规律与机体－目的论的规律之间的差异从理论上看极为悬殊，在实践中却仍然是相对的。人的谬误与专断是没有止境的，在走入误区时，他常会有一种模糊不清的理论意识，因而对他来说完全有可能去追求（当然是徒劳无获的）一种无论从本体论上（如持久稳固的存在基础）还是纯现象学角度看都是不可能的东西，他甚至会要求无法想像的东西，例如，如果说社会中某一政权或某个权威的出现直接产生于社会作为共同生活统一体的本性，那么这种显然的相互关系仍不会妨碍产生否定一切政权、把社会生活看作人与人之间

自由调和的极端无政府主义的学说，从这个角度上看，社会生活的现象学规律与本体论规律之间的差异在于：在现象学规律中，一旦谬误有实施的苗头便立即进行揭露并加以内在的惩治；而在本体论规律中，这种内部的揭露与内在的惩治过程是逐渐完成的，要延续相当长的时间。

因而下面我们不再对一种规律与另一种规律进行本质的区分，我们的任务是：认识由人的永恒本质决定的社会存在真正的、不变的本质，并由此得出对社会人生观具实践重要意义的结论；我们的任务是从哲学上——按事物的根本本质，同时也从宗教上——认识社会生活本质，从而获得指导社会意志的明确目标。

第一编

社会的本体论性质

第一章　社会与个人

我们看到，要想理解那些不变的社会规律，那些永恒的、不以人的意志而是以最高意志为转移的永恒条件，那些人如果违背之则必遭惩罚、遵循之则能保障生活既合理又成功的条件——应该通过认知社会内在本质本身来获得这种理解。这里引出的第一个问题就是到底有没有一种作为独立发展的现象、作为独特的存在领域的社会？

这一问题初看显得空泛，谁会否认这一点呢？"社会"与"社会生活"这两个概念本身以及科学知识的特殊领域——"社会学"或所谓的"社会科学"——不是证明人们看到社会是存在的特殊一面或领域、是认知的特殊对象吗？实际上情况并非如此，正如一个现代的天文学家尽管认为天文学是一门独立学科，却不会把它的研究对象——天体——视为一种独立发展的现象(然而在古希腊罗马及中世纪世界观中是这样认为的)，而只是包括了天与地的整个物理化学自然的一部分——与其他部分同等的一部分；亦如一位生物学家、机械论者看到生物界只是无机界的一部分——或许是较复杂的一部分，但与其他部分无本质差异；同样，社会学家也可能不把社会看成一种独立发展的现象，而仅把它视为从另一种现象中相对分出来的一部分或是一个方面，甚至可以说，在大多数现代社会哲学观点中都有这种看法，其原因就在于：对大多数实证社会学家来说社会不过是对数个独立群体总和及其相互作用的总称

而已，因此他们根本看不到也不承认有任何社会现象存在，并把社会现象归结为单个个人的现象总和。由此看来，社会本体论的首要问题应为社会与个人的关系问题。

1、历史概述

在此我们且把这个问题看作纯理论的、本体论意义上的问题，我们不必追究社会发展所应追求的目标——是整个社会的利益呢还是某个个人的利益——或者社会应建立在什么基础上：是建立在某些人之间自由的协同行动上呢还是建立在用强力把他们组织团结为一个整体的基础上，我们只需探究一点：社会仅仅是作为某些人的总和及其之间相互关系的名称，仅仅是我们人为造出来的(即主观的)单个个人的现象总和呢，还是一种真正的客观现象，不仅限于社会成员的个人的总和。为了不致使这一纯理论问题与实际的、评价性的问题及争论混为一谈，我们不用"个人主义"与"集体主义"这两个众所周知的术语(它们涵义太广)来表达这里可能存在的两种流派，而用抽象的纯哲学术语(尽管有些晦涩冷僻)"个原主义"(或"社会原子论")及"普济主义"[1]。

在社会哲学思想史上这两种流派经常产生交锋及嬗替。柏拉图与亚里士多德，包括斯多噶学派的社会观皆具"普济主义"性质。在柏拉图看来，社会是"大写的人"，是某种内部和谐、有独特的平衡规律的独立现象；亚里士多德也认为，不是人产生社会，而是社会产生人，离开了社会，人便是一种抽象的东西，实际上不可能存

[1] 我们此处借用司徒卢威的术语，他在专著《经济与价格》中首次用这些术语来论述这两种社会哲学观。——原注

在，正如人的手若离开它所存在的人体就不可能仍有生命一样；对斯多噶学派来说，社会是那个贯穿并包容任何一个集世界的、宇宙的统一体，他们甚至把整个自然界、整个宇宙、整个世界看成某个社会——"神与人的国家"。

但在古希腊罗马的哲学思想中我们就能发现与个原主义或"社会原子论"相对应的学说，在诡辩学派的哲学家那里已有体现(如柏拉图引用演说术教师特拉齐马赫及卡利克尔关于社会及政权是阶级及某些人之间斗争的表现的一些社会伦理论断)，到伊壁鸠鲁及其学派那儿形成了完整的理论体系，这个学派认为，社会就是个人与个人之间自觉协调共同生活制度的结果。

从那时起这两种观点便贯穿了整个社会哲学思想史。中世纪的宗教神学观本质上看是一种普济主义的观点，这一方面是因为它在哲学上依据新柏拉图主义和亚里士多德主义，另一方面而且更重要的一面也因为它至少把宗教视作真正的实在，视为"圣体"。从文艺复兴开始，特别是在17、18世纪，个原主义重新得以发展，伽森狄与霍布斯恢复了伊壁鸠鲁的唯物主义原子论，同时也恢复了社会原子论，尽管霍布斯认为社会是"利维坦"(巨大的怪物)，是一个庞大的整体，但他强调说这个整体是人造的，是为摆脱个人自然分裂状态，摆脱"一切人反对一切人的战争"而构筑的。18世纪占主导地位的观点是把社会看作"社会契约"、人与人之间自觉协调的人为结果。在19世纪初的反动时期，在经历了法国革命这一重大事件并随之18世纪的唯理论个人主义破产后，社会普济主义思想重新兴起并得到深入发展及论证：在法国，约瑟夫·德·梅斯特尔、博纳德、巴朗士及后来的奥古斯特·孔德著书立说，孔德在他的《社会学》一书中重新提出了早在帕斯卡那儿就已指出的关于人类是统一的人的观点；还有英国的埃德蒙特·鲍克，德国黑格尔的权法哲学、萨维尼的观点及他创立的历史法学派等。但是普济主义

这种思想上的胜利只是暂时现象，随之而来的政治发展、自由主义及民主的成功都与社会理论中社会原子论的振兴有关，所谓的政治经济“阶级学派”起源于“个原主义”观点。尤其值得一提的是，社会主义——与实践意图相悖——理论上几乎始终依据社会原子论，社会主义——如霍布斯的社会哲学那样——之所以需要强制的“社会公有化”，采用强制手段把社会各分子——各个人联结或粘合为一个整体，正是因为社会主义是一种本体论的社会并且其“自然”状态就是混乱的一堆，是各单个成员的无政府状态的碰撞，这就是马克思关于“生产无政府”学说的核心，其实，在马克思主义中，这一学说是与普济主义关于“社会阶级”真实存在的学说直接结合在一起的（社会主义者中惟有谢林主义分子洛贝尔图斯[①] 是哲学普济主义者）。

在近 50 年来的社会哲学文献中我们又看到了这两种流派连续不断的论争，一批社会学家，从斯宾塞开始，把“普济主义”的社会理论发展成为生物有机体的理论（对此嗣后再作详述），但遭到了对立一派的激烈批判；法国社会学中的“普济主义者”涂尔干及埃斯皮那斯与“个原主义者”塔尔德争论不休。德国的社会哲学文献中激进的个原主义在奥地利经济学派中独占鳌头，齐美尔[②] 在《社会学》一书中也阐述了个原主义者的观点。最近，经济学家、社会哲学家奥特马·施潘[③] 重新深入论证了普济主义。在俄国社会哲学思想界，从斯拉夫派开始，大多持普济主义观点，因为如上所述，它符合宗教传统，司徒卢威则在政治经济学及普通社会哲学中极力主张个原主义。

我们该如何系统评价这两种流派呢？

---

① 洛贝尔图斯（1805—1875），德国经济学家。

② 齐美尔（1858—1918），德国哲学家、社会学家，生命哲学的代表人物。

③ 奥特马·施潘（1878—1950），奥地利哲学家。

2、个原主义的两种主要形式

个原主义或者社会原子论通常是实证主义或“合理的看法”观点在社会哲学中的简单反映。一般认为：如果说我们不想在社会理解中陷入某种模糊不清的神秘主义或神话中，那是否就可以把社会看作另外一种东西，而不是一个个共同生活、相互作用的人的总和呢？任何把社会说成整体，说成“社会意志”、“民族魂”的言论实质都是空泛的、模糊不清的句子堆砌，最多只具有譬喻的意义，经验中我们所拥有的只有个人的“灵魂”或“意识”，而没有任何另外的“灵魂”或“意识”，科学不能不考虑到这一点；社会生活终究是受思维与意志控制的行为的总和，而只有个人才能施为、要求和思维。

以下我们将在批判某些普济主义形式的同时作出评价：在社会哲学这种“合理的看法”或曰“素朴实在论”的论点中哪些是正确的。但现在我们先来看看个原主义是如何从它自己的角度来解释社会生活的具体本质的。社会已经是纯经验主义的，正是作为社会它才不是纯粹的混乱，不是无数社会原子之间无序的、偶然的冲撞和对抗，而是一种统一、一种协调、一种秩序。个原主义是如何来解释这一切的呢？

这里我们有两种可能的解释方法。旧的素朴社会原子论与18世纪的唯理论个人主义同出一辙，认为社会生活任何一种协调、任何一种统一只有在个人之间自觉、有意约定的条件下才有可能，人们为了自己共同的利益互相协定：大家都将维护一定的共同生活秩序，尽可能不妨碍别人、不损害别人，遵循共同规则，服从共同选举产生的政权等。统一社会是人与人之间自愿、有意协调意

志及合作行动的结果，本质上看这就是曾名噪一时的“社会契约”论。

今天恐怕很难找出一个毫无保留地赞同这种观点的社会学家——现在人们可以清楚地看到，这种观点明显违背社会生活毋庸置辩的事实。关键在于，社会中除了真正“自觉”地通过法律建立的秩序，还有很多共同的、划一的、有序的、没有人自觉“建立”的、从来没人想过也没人去刻意追求的领域，而且正是这一领域才是社会生活主要的、占统治地位的方面。谁会去约定建立一种所有该民族成员共同的语言？很清楚，这根本不可能，因为约定行为本身就要求有共同的理解，即共同的语言。但凡社会生活中带有约定俗成性质的一切——风气、习俗、时尚，甚至法（因为是习惯法）、商品价格（因为没有国家限价及定额）——这一切的存在都未经约定和协商，像是“自然而然”产生的，而不是人人的共同意志刻意制定的目标。历史表明，国家本身及国家政权都是以这种方式“自然而然”地产生和存在的，并非自觉订立社会契约的结果，只有在这种自发的、无意中形成共同秩序和统一团体的基础上才有可能在今后某些个别的、局部的领域及情况中产生有意订立的契约或是某些个人（如领袖、人民代表、政治家）对社会生活产生有意的、自觉的影响。

当然，这种素朴的唯理论个人主义解释不了而且由于盲目无知根本看不到社会生活最主要、最本质的内容，它的漏洞是显而易见的。另一种个原主义对事物的看法就不这么素朴简单，而要严肃得多，它主要出现于 19 世纪文献中，是克服第一种个原主义的结果。从哲学上对此进行最准确、最明晰的阐释的是齐美尔的《社会学》。

根据这种观点，社会生活的统一性和共性根本不是在有意订立契约的基础上产生的，而是无人预见的、不可能自觉完成的人人的

意志与追求自然冲撞的结果。关键是:人的追求与行为除具有他自觉确立的目的之外,还会导致其他一些参与者未能预料的后果,特别是当参与者互相之间发生冲突时,大多数情况下人们达到的事实上都不是他们所追求的目标,而是另一种完全不同的、甚至他们自己不愿意达到的东西。俄语中有句谚语:"人有人算,神有神算",但从实证主义的角度看,这里的"神"应该就是指事件、指诸多不同意志冲突的自发后果。法国革命领袖们本想实现自由、平等、互相间亲如兄弟,实现真理与理智的王国,事实上却建立了资本主义制度,历史上多数情况都是这样。这也同样可以用来解释为什么追求的完全是另外的、各自不同的目标,却得到谁也未曾预料的共同的后果。森林小道、田间小路之所以出现并不是由于很多人商定要一起铺设,而是因为每一个人都独立地未经商定地、一个跟着一个、各自朝一定的方向走,经很多人脚踩,一条路也就自然而然地出来了。每个人在买卖商品时不会想到确定一个统一价格,但因为每个人都只想自己赢利,只想贱买贵卖,结果便形成了统一的商品价格来协调供需平衡。风气、习俗、时尚正是这样形成的,社会观念也是这样得到巩固的,政权同样是如此确立的,例子不胜枚举。又如:最初的那些王公们,那些"土地聚敛者"们只考虑自己的私利,结果使国家不断扩大、富强;一批批庄稼人为寻求新的土地、寻求更自由的生活,在大迁徙的同时也不知不觉地使新的国家变为殖民地,等等。简而言之:尽管社会生活的统一性与共同性不以个别成员的自觉意志为转移,是"自然而然"产生的,但仍不是什么最高的、超个人力量在起作用,而只有那些个人的意志与力量(现实中独立的、单个的人组成的综合体)自发、无意冲撞的后果。

这就是现今社会个原主义对社会作出的解释,对这种解释我们认为:尽管它本身作为一种简单的确认显然并且毫无疑问是正确的,然而却有本质上的缺陷,它实际上不能解释应该在此作出解

释的东西。

确实，社会上的一切直接就是个人意志自发冲突的结果——这点毋庸置辩；但有一点而且是最重要的一点无法理解：为什么这种冲突的结果不是混乱与无序，而是一致与有序？如果有人说：书是许多一个个的字母拼写的结果，那我们会怎么想呢？当然，这是毫无疑问的，但如果不是排字工人根据作者原稿把字母一个个挑出来，而是随便乱拿，然后随便往排字盘上一放，那结果印出来的不会是书，而是毫无意义的字母排版。为什么社会不会发生那种情况？为什么社会不是一种混乱状态，其中一个个的人——原子向不同方向奔跑，偶然间发生碰撞，然后机械性地朝不同方向四散，而是共同的秩序、共同的形态？如果局限于上述解释，则惟一"自然的"社会状态只能是绝对的、极端的无政府状态，而这种状态是不能被称作社会，而是社会的分离。

显然，要让一个个元素自由无序的碰撞产生出某种一致、某种统一、某种秩序，那只有在一个条件下才有可能，即有某种共同的力量通过一个个的元素产生作用及影响。但这样一来，社会生活"共同"或"统一"的谜团仍不能揭开，反而越结越紧。我们又面临一个问题：怎么样、在什么形式下社会中才有可能出现那种共同性的东西，而不仅仅是一些分散的、各自封闭的、只在外部互相接触的个体？

3、"一般"与"个别"在社会生活中的逻辑问题

这样提出的问题从性质上看接近普通哲学上或更准确地说逻辑上的"一般"与"个别"的实在与客观意义问题。"一般"本身是否

客观存在，以实际事物存在？还是只有个别的才是真正意义上的“存在”，而“一般”只是一种主观的综合，只是我们的思维、我们的意识所产生的思想上的联合？

众所周知，这一问题实质上早在柏拉图的时代就是反对共相实在的“唯名论者”与肯定共相实在的“实在论者”长期争论不休的话题，在此我们不必对此作详细讨论，而只引用现代逻辑学及科学理论的研究成果即可：科学已确定无疑地证明，共相本身不能来自个别，因此，如果否认共相的客观意义及其真实存在，便无法解释这两个概念本身的形成、解释概念对于认知的意义（胡塞尔，洛斯基）。整个纷争源于几百年来长期形成的一种误解：持“合理的看法”观点的人认为，逻辑“实在论者”既然肯定“共相”实在，那他就肯定“共相”存在于感知所习惯的个别实在形式，即有时空限制的存在形式，洛斯基一针见血地指出唯名论者误以为肯定有一匹“一般的马”真实存在就是肯定有这匹“一般的马”在一片牧场上吃草。一旦人们认识到：共相就是作为共相才不是个别，所以不可能“存在”于某个地点某个时间，而只可能是超时空的存在；因此，“一般的马”不可能是“个别的马”，而只能是贯穿许多个别马匹并存在于其中的真实的统一；——这时，误解自然而然就消除了：像单匹马那样存在的“一般的马”是不存在的；但它作为动物学上统一的马是实在的，它不是人们臆想出来的，而是自然界中的真实存在。

根据对社会问题的这些总的看法，我们可以说，统一社会基本上反映了“一般的人”的现实统一，反映了某些在个别人中并通过这些人起作用从而在他们的共同生活中真实地显现出来的一般的人之因素及力量的统一。假如每个个人各自封闭、各自特殊存在，与其他人毫无共同之处，那么共同生活的统一社会显然不可能出现。统一社会、共同秩序及生活方式基本上是由人类需求、人类本质的共性所决定的，这一共性便是真正的现实统一，包含于许多单

个的个体之中，就像物理界的“原子”的无规则游戏中存在着某些作用于这些原子、在自然界的共同规律中表现出来的普遍自然力那样。从这一意义上说社会“普济主义”只不过是普通逻辑“实在论”的社会学附件，是包罗万象的普遍科学认识原则。

初看起来，这些纯形式逻辑的观点无非只有抽象的理论意义，而不会对我们理解社会有具体的实质的作用，但事实上，尽管这些观点有很多不足（这点我们下面再谈），它们仍然有极为重要的实践指导意义。谁把社会看成简单的总和或是许多单个人的汇集，谁就是只见树木不见森林，那他自然就会认为：无论进行哪一种社会改革、建立哪一种社会秩序都是对构成社会的单个个人的意志及其行为的影响，由于这种影响实际上（若施为者有足够的能量，措施严厉、强硬）是无限的，所以很容易把社会看作一种像黏土那样的消极物质，立法者和改革家可以用它来塑造任何一种他所喜欢的形式，尤其是在我们这个充满动荡与毫不留情的独裁统治取得外部成功的时代，这种看法极为普遍。甚至连布尔什维克主义最极端的、毫不妥协的反对分子也经常会赞同布尔什维克认为对一切毫不姑息是万能的、是成功的这一观点。但这仍然是一种大错特错的、极其危险的社会思想，是人的专横的、“革命的”——不管所建立秩序的内容如何——思维方式的盲目自傲，不可避免遭到内在惩治。社会从来都不是立法者手中绝对消极的物质，在社会中，除了对其意志可以任意施加影响的个人，或确切地说是在这些人的总和的最深处，还有普遍的力量，普遍的条件在起作用，给立法者的改革策划意志划定了一个不可逾越的界限。确实，社会是可以朝各种方向调教的，是可以习惯于某种生活方式或秩序的，但只能在人的普遍本质所允许的范围内，要想重塑另一种形式几乎是不可能的，就像难以彻底重塑一个活的生物一样，比如把一条狗变为一只猫或是一只鸟。极端的专制在违背普遍需求及该社会

中起作用的普遍力量的条件与形式下会导致社会的瘫痪、消亡与解体——这就是布尔什维克主义外部的"成功"结果——但绝不会是生命。一切真正伟大的敢于创新的立法者和改革家都始终能意识到这点；他们显现的天才、他们卓有成效的韬略都归功于他们善于考虑这些普遍条件，重视这些条件。

但是，尽管对社会生活现实的普遍基础的理解与考虑有多重要，上述形式逻辑从人类生活（如在任何普遍存在中那样）"一般"实在的角度对统一社会作出的解释仍不够充分。它可以帮助我们理解社会的本质，但不能解释最主要的问题：怎么可能会有一个有序的共同生活的统一社会？确实，在形式逻辑意义上的"一般"作为具体表现为数个个体一致的统一，显然还不能解释具体的联合意义上的统一生活。人作为"一般的人"这种统一形态的体现，当然在许多方面都有共同之处：每个人都要吃、要喝、要工作，一般说来，还有很多同样的需求、激情、力量与弱点，但是这种相同点似乎不必非得把人联合成一个具体的整体才能体现出来，如同单独生活的动物仍能构成动物种一样。不仅如此，使人分离的力量，贪婪与私欲的势力也为人所共有。正因为所有的人都具有同样的本质、同样的需求，想要同一样东西——但每个人都为自己要——才有人与人之间的争斗，才不是走向共同生活，而是自相残杀。康德在其伦理观中讽刺了建立在共同的、导致人的分离的私欲基础上的伪"和谐"；霍布斯关于"自然"状态就是一切反对一切的战争即没有联合整体的社会的学说依据的同样是人的普遍本质是对别人的"狼性"这种观点。

这样看来，社会不止是相同生活意义上的统一，社会还是联合起来的、共同生活的、有序的、具体的统一整体意义上的统一与共性；另一方面，后一种统一构成了社会的本质，它不仅是人及其生活中相同点的统一，而且是不同点的统一，任何社会都建立在劳动

分工、不同事物的相互补充与协调基础之上，社会的基础、基层组织与原型——家庭，不仅是各成员作为“一般的人”相同点的统一，同时也是各成员不同点——丈夫与妻子间的不同、父母与孩子之间的不同——的统一；社会各阶级、各阶层、各种职业等的联合也是如此。社会是一个不同点相统一的具体的整体，因而，从这点上看，仅把社会统一实在看作“一般”本身的实在是不够的。

所以，我们在分析作为统一体的社会本质时不能停留在这种只考虑“一般”的逻辑本质上，而应深入探究这种统一中决定社会特殊本质的具体性质。

4、社会有机论

如果一个人强烈地意识到社会是具体的统一，是一个现实的整体——不是普遍数字意义上或是个人总和的整体，而是初始的、真正现实意义上的整体——那他不可能不把社会视为有生命的生物，它类似于能被感知的个体，比如一个人或是一般的某种生物，根据这一思路，出现了以论证作为原始生命整体的社会类似或等同于机体为内容的所谓的“社会有机论”。

这一理论源远流长，在某种意义上甚至是自然而然形成的。它最早的名称出现于古罗马历史中著名的梅内尼·阿格利巴“寓言”中，传说他借助“寓言”发布训令：不同社会阶级发挥各个身体器官的不同功能，如不同心合作，哪儿都不可能有完整的生命，借此，他平息了贵族与庶民的战争。前面(第一章，1)已经指出，柏拉图与亚里士多德赞同这种“有机”社会观。我们在《旧约》中不止一次读到把以色列人民比作有生命的生物，如比作神的“未婚妻”或“妻子”，基督教认为自己是有生命的完全统一，是统一的神秘的

"圣体",认为教会的个体成员是圣体的器官(哥林多前书,第12章,12～27)。

不必再往下追踪这种观点的历史痕迹,我们只需指出:在19世纪社会学文献中这一观点在斯宾塞、谢夫莱①、利林菲尔德、雷内·沃尔姆斯等人的理论中得到了观点鲜明、条理明晰的记述,这些哲学家都试图用多种理由来论证这种社会与有机体的类比,并以关于社会机体与生物机体等同(完全或几乎完全)的严谨的逻辑学说形式表达出来。

至于社会有机论这后一种——现代科学中最著名的——形式,我们不必在此赘述,它是自然主义社会学,认为社会学是根本站不住脚的(见前言,2)。不管社会统一体与生物有机统一体如何相似,都不能忽略它们之间的本质差别:社会统一体与社会本身一样,带有一种精神性质,统一体所由之形成或于其中表现出来的那种社会成员之间的关系是一种精神关系。而生物机体中身体细胞间的关系即使我们全然不懂,也仍然是一种自然的物质关系。斯宾塞本人多少也应该承认这种差异,只是表述的方式是无意识的,幼稚得有些可笑,他指出,把生物机体等同于社会的局限性在于:有机物的细胞结合成一个完整的身体,而社会细胞——单个的人——形成一个整体,只是空间上相互分离。但说实在的,怎么会产生这种奇怪的差异?为什么人——与身体细胞不同——不需要靠相互间的身体接触、相互间的身体粘连来构成一个统一体?为什么离开了整体的那部分肢体(如把它肢解下来)不再属于身体,而家庭或国家成员则完全可以住在另一个地方却仍是其中的成员?——这是斯宾塞不能解释的。显而易见,这是因为社会成员之间的关系是精神上而不是物质上的因而是超时空的,是人的意

① 谢夫莱(1831—1903),德国经济学家、社会学家。

识之间的关系；这样一来就很清楚，该理论所找到的社会与生物机体之间的等同之处（如把政府比作中枢神经系统、把铁路比作血管等等）最多是一种有趣的类比，其中隐含着极大的差异。

对我们来说，社会有机理论比纯生物自然主义形式（该理论有时会有这种形式）的普遍思想要重要得多，这种普遍形式的观点实质上正是证实了我们所清楚的初始的、真正现实的社会统一体这一无可辩驳的事实。在占主导地位的“合理的看法”观点中，真正的统一体、统一的生物只是那种能被感知、被看到的统一体；与此相对，社会有机理论十分合理地看到，即使是社会这样一些看来由互相分离的各个部分组成的整体也仍是实在的统一体，其活动带有某种统一生物联合的、完整的生活性质。如果我们以前看到“一般”不是我们智慧的产物，而是一种实在，那同样应该这样看无法感知、无法限制的“整体”，由其每一部分共同的、相互关联的生活及活动而连成的“整体”，但是，这种形式的有机论实质上不是对社会实在统一体的解释，而只是对它的确定。

另一方面，这种理论有一定的冒险性，因为它把这种统一体比作生物统一体，视为真正的统一意识。确实，有些概念，如“民族魂”、“时代精神”等等，毫无疑问比一般的比喻含义要深，它们指出了一些真正实在的整体力量或基础。在人类的精神生活中，在人类历史中的的确确存在这些实在的集合体并产生重大影响，只有那些认为除了看得见摸得着的东西什么也不存在的人才会否认它的存在；与“合理的看法”这种倾向不同，柏拉图学派能看到肉眼看不到的理念这种实在，无论在其他地方还是在这里都具有无法否认的力量。前面提到的把教会看作活的精神有机体的理论也并非盲目信仰某种现实中不存在甚至不可能存在的东西，而正是以神秘主义的眼光直接思考、直观感知所无法企及的整个精神现实，整个社会的情况也是如此。不管怎样，这些概念从字面上看还是有

些模棱两可，容易使人误入歧途。

社会与单个生物机体显著的重大区别在于我们可以意识到后者是一种个体存在，而社会却没有统一的主体给人以完整的、总体的意识；精神统一表现在社会成员各个个人意识的内部关系上，无论“民族魂”本质上具有哪种实在，这种“灵魂”都绝不是我们所说的某个人的灵魂那种意义上的“灵魂”，这里没有意识的统一主体，换言之，我们这里所谈的精神统一不是简单的、绝对的主体统一，而正是多的统一，是存在并作用于许多个人意识协调与联合之中的统一，由此，这个多的统一——与“合理的看法”不同——永远是真正的、实在的、而不仅仅是主观意识中的统一，多的统一不会消失，但它是有别于个人意识统一的另一种统一。如果还用社会与有机体的比喻，则社会统一首先得比作有机的“隐德来希”无意识的统一，比作那种神秘的、作用——构形基础，它使胚胎发育成复杂的身体并确定其今后的体格成长，与意识毫无关系；而不是比作个人的、有目的的意识。社会统一并非表现为一个特殊的“社会”意识主体，而是表现为互相适应，表现为那些共同组成真实的行为统一体的个人意识之间的相互联系。如果把这种看法简化为公式，则可以说：社会有别于个体的生物，是一个“我们”的而不是“我”的会同性统一体，社会统一体作为共同意识、作为存在于每一个成员中的理念“我们”而存在并产生作用。

但是这意味着什么呢？“我们”一词所指的到底是什么呢？

我们是否又回到了我们所反对的“个原主义”或“社会原子论”？“我们”似乎正是一种主观综合，一种只在个人意识中产生并实现的无数“我”的联合。

实际上并非如此，而恰好相反，只有在真正理解了“我们”这个概念是多个主体的初始统一体之后，才能真正准确地理解社会这个统一体的本体论本质。

5、“我”与“我们”

从笛卡儿开始，新的西方哲学都把“我”、把无法再往下确定的个人意识的体现者视为一种纯第一性的、无法与他物相提并论的、涵盖一切的基础，从这一观点上看，这个个人意识的体现者及中心就是所谓的“认识论主体”，即“认识者”或“意识者”，一切其他的、能被人的意识及认识所感知的“非我”皆与这个“我”相对立并被“我”所包容，因为“非我”只能存在于“我”中或相对于“我”、为“我”而存在。与这种绝对第一性的、高于一切的“我”相比，与这种认为存在为自己而存在、存在最初被意识所揭示、所照亮的理想观相比，那个我们所理解的集合体“我们”完全是一种派生的、外在的事物，在这里，“我们”可以仅仅指（根据一般的语法规则，“我们”是“我”的“复数”。）被主观认知的许多单个主体，无数个“我”的集合或总和，它不同于“我”，不再是“主体”，不是一种第一性的及为自己而存在的，而只是每个单独的“我”的意识内容。

这一哲学学说——有时，如在贝克莱、费希特的早期，一定程度上还在康德那里，在主观唯心论上达到了顶点，认为一切存在的，可被我们感知的只是“我”的内容，只是作为“我”的心象而存在于“我”中，同时，尽管有这种极端的表述，始终把“我”看作一种绝对的、惟一的一方，世上的一切他物都是“非我”，是僵死的、盲目的、等待“我”来照明的认识客体，与“我”相对——反映了现代欧洲人的一种原始的生活感知，反映了他根深蒂固的、本能的个人主义，它看似一种完全显然的东西，是无可辩驳的、第一性的哲学原理，是一切进一步的哲学研究之出发点（如笛卡儿的“我思故我在”，他发现，惟有个人意识才是可靠的——而一切其他事物都是

值得怀疑的),实际上如上所述,它反映的恰恰是个人主义独特的、根深蒂固的生活感知;被用来当作客观的科学哲学理论,这一理论非但不是显然的,而且充满无法解决的矛盾。

其错误首先在于把那个被我们称为"我"的有生命的个人自我意识等同于本体论主体,等同于"认知者"。诚然,认知主体是"我"的属性,但从认知者是"我"的命题中并不产生"我"等同于认知者,等同于纯粹"主体"。认知的真正主体似乎是一个完全无个性、无性质、静止的点;而本"我"反而是一种有生命的、有独特性质的、充满内容与内在生命力的东西。陷入纯直观、把自己变成纯粹的"认知主体",就会使有生命的个体的"我"消失,这在带有无个性直观性质的印度教神秘论中尤为明显。要是"我"与认知主体彼此完全等同,那么在我的经验中,在我所接受的认识客体中,永远不会遇到其他一些与我同样的、被我称为其他"我"的人;同时还可举一个很好的哲学思想史中的例子:要是有很多思想家对主观唯心主义深信不疑,认定世上的一切除了本"我"之外皆为"我的心象",那么就不可能有一个(至少是较大的)思想家下决心去否认其他意识、多个"我"的存在,即宣扬"唯我主义"。所有唯心论者皆承认有许多意识存在,这便陷入了自相矛盾的窘境。显然,"他我"的存在是一种比外部世界的存在要确定得多、与我的意识联系密切得多的东西。但如果"我"就是认知主体,那么显然"我"(或与之类似的生物或因素)不可能出现于认识客体中。

对我们来说,更重要的是:关于"我"的第一性与惟一直接性以及一切他物相对于"我"的派生性这种普遍学说使两个意识交流、相遇的理论无法实现。在"素朴现实主义"看来:他人的意识为我直接所有,正如经验中的一切其他现象为我所有一样,只要用"本我"的原始显性进行哲学分析,便能轻而易举地看出这种素朴观点的谬误,为我"所有"的只能是他人肉体所能被感知的成分——别

人的声音、手势、脸部——但不是"他人意识"。要证明任何把"他人意识"的认识解释为间接认识的企图是站不住脚的并不难,这里包括所谓的"类比推理法"理论(根据同我的本"我"类比,我推理出:在另一个与我相同的人所说的话、所做的手势后面隐含着与我相同的意识),也包括更隐晦的在德国心理学家利普斯那儿得到发展的"感悟"理论(我一旦碰到其他人,便直接"感染"了他的精神状态并感觉到他是个"非我",把它视为他人意识)。所有这些理论都会被一个简单的事实所驳倒:要想达到"他人意识",达到"他"——即非本"我",需先有一个"非本我"的概念,但是,如果我所能获得的认知主体只是"本我",只是某种原则上统一的东西,那么"他人意识"便成了同"黑的白色"与"圆的方形"同样的矛盾:无论我的经验中所有的是什么,我都应该把它看成我的本"我",或是把"非我"看作僵死的客体,这种循环设证是绝不会有任何结果的。

由于我们所谈的不是对"他我"的简单理解或认知,而是意识间的实际交流,因而更是难上加难。实际上,本体论中提出了"他人意识"之谜就是语法上表述为"他"的这个概念之谜;这里所说的"他人意识"只不过是认知客体,但在交流中,"他人意识"或如哲学中通常所说的"他我"对我来说不仅仅是我所认知、所认识的客体,而且同时又是认识我的主体,在交流中,别人的意识对我来说是语法中所表述的"你",是第二人称代词。但是,如果从抽象的本体论角度去分析,那这个"你"究竟是什么呢?它同样是我所认识为认识我的"他人意识",这还不全面,它本身又把我认识为认识他的人,而且不只是认识他的人,还是认识他对我的认识的人等等,可以一直深入,直至无穷。正如两面相对的镜子有无数反射,两种意识的相遇——指就互相间的外部感知而言——也会产生无数的这种感知,即是无法彻底实现的。如果"他"——即他人意识——作为一种纯粹的客体——在把整个世界分裂为"我"与"非我"的观点

中——是一个无法实现的范畴，那么对他来说“你”这一概念、实际交往中与我相对的人这一概念就更无法实现或无法解释。

这能说明什么问题呢？这说明：被称作“他我”的与确切地说对我来说是“你”的（因为严格地讲，“我”在实际中是单个的、独特的存在——撇开“双生子”这种例外不谈）——应该不是从外部为我“所有”，对我来说不是我的意识所感知并“从外部”认识的“客体”，而是与生俱来的，“从内部”为我所固有。我们的任何一次交流都不是两束相向光束的简单交汇；即使是两双眼睛转瞬间的相对也是实现了一次生命合而为一的交融，一种共同的、精神上的血液循环；换句话说，不是两个独立自在的人在这里自外相遇，彼此成为“我”和“你”，相反地，他们的相遇只是激发了他们两人的某种初始的第一性的统一并由于这种统一的激发他们得以彼此成为“我”和“你”。认知“他我”、与“他我”的相遇只有具备以下条件才有可能：可以说，我们的“我”一如既往地寻求这种相遇，而且，“我”在与单个真实的“你”实现任何外部相遇之前在理念中与“你”有关，这种对“你”的理念中的关系、这种与“你”的第一性统一确定“我”的存在；没有相应的“你”，“我”永远不会存在，也无法想像，正如“左”离开“右”、“上”离开“下”无法想像一样；因为，“我”之所以是“单个”的、“独立”的“我”，并非由于“我”的自在，由于“我”的自我确认，而正是由于“我”独立于“他我”、独立于“你”——由于“我”与“你”对立，当然也由于“我”与“你”在这种对立中的联系。“我”的相关概念、相对应的成分全然不是无个性的“非我”，无生命的、盲目的“客体”；这一客体只是纯“认识主体”的相关概念，而根本不是有生命的“我”的相关概念，我们看到，有生命的“我”完全不等同于认识主体；“我”的相关概念正是“你”。“我”本身是由把某种融合的第一性的精神统一体变为“我”与“你”之间相互关系的分析行为确定的。

那么这种第一性的统一又是什么呢？它正是一种在语法中用“我们”一词来表述的。“我们”完全不是“我”的简单“复数”(这是一般语法书上说的)，不是许多“我”的简单相加。如上所述，基本意义上的、第一性的“我”根本没有也不可能有复数，它是惟一的、独特的，多个的我只可能是“他我”，是在我之外的、有具体影像或客观感知的个人，即“他”；可以说，“他们”是“他”的合法复数。作为多，我可以具有本“我”的直接相关概念，即交流的相对一方——“你”；我可以与许多人直接交流，于是他们便成了我的“你们”，但我本人又作为一种对我而言原则上是惟一的物体而存在，——不过，不是因为我是包容一切的“认识主体”，而是因为我是生命与存在独特的、内在的自我表露。当然，我也可以以旁观者的眼光既抽象又具体地看自己，我可以把自己看作一个“人”、“多个中的一”，但这时的我不再是第一性的我，失去了完整的、初始的自我而成为我的“他”，哲学中常说的无数个“我”只是无数个“他”——“他们”，但不是“我们”。哲学中对这种可能有的“我”的复数也用单数第三人称来表述：“我存在，我有”，这也很说明问题。但在真正意义上、第一性上“我”为自己而存在、我是，因此，在这种意义上把复数用于“我”上简直是毫无意义的，因此，“我们”不是第一人称的复数，不是“多个我”，而是第一人称与第二人称统一体——“我”与“你”(“你们”)统一体——的复数，这就是“我们”这一范畴的突出特点。“我”与“你”永远对立，它们各自独立，永远不能互换或由其中一个包含另一个(印度教信奉的“tat aham asmi”①、想把一切都变成“我”或把“我”变成一切，其错误就在于想证实反论)，——这种对抗性、对立性在“我们”的统一体中消失，这一统一体正是完全不同的个体存在——“我”和“你”之统一体；“我们”的另一特点与此有

① “这——是我自己”(梵文)——用于表示主体与客体统一的公式。

直接联系：与个体存在的任何其他形式不同，“我们”原则上是没有局限性的。确实，从经验论上看，“我们”总是有局限性的：任何一个“我们”，无论是家庭、阶层，还是民族、国家、教会，都与某一个不在其中并与其相对的物体（某些“你们”和“他们”）相对立，但同时，“我们”在另一种联合、更高的联合中可以包容所有“你们”和“他们”——原则上是世界万物；在更高的、绝对的意义上看，不仅所有人，而且万物都似乎原本就为成为包容一切的“我们”的一分子而存在，因而是“我们”的潜在部分。如果我可以说“我们”是小范围的统一体如我的家庭、党派、团体，那我也同样可以说“我们，人们”抑或“我们，动物”。

可见，“我们”是一种个体的人的因而也是社会的存在之第一性的范畴，不管“我”与“你”或“我”与“他们”的区分对这种存在有多重要，这种区分本身只有在更高层次，在包容“我”的“我们”统一体基础上才有可能。这种统一体不仅仅是与多及分立相对立的统一体，而且首先是多本身的统一体，是所有个别的、相对立的事物之统一体——是一个离开它便不可能有任何人的分立、任何多的统一体。即使在我意识到一个人与我心情完全不同或是对他有隔膜和敌意，我还是能意识到“我和他”是不同的人或是敌人，即我肯定了自己和他在分立中、在敌对中的统一。

因为我们看到，“我”与“你”之间的差异与分立本身是从统一体中产生的，是统一体——那个分成“我”与“你”两极又作为“我们”统一体而存在的统一体——的分解。从心理遗传学角度看，新生儿起初是在把他所生活于其中的最初精神氛围分解为抚爱的或凶狠的母亲的眼神或声音以及“自己本人”这个从内部感知抚爱或凶狠针对的对象及对其作出反应的那个人的生命。

但我们并不据此认为：“我们”是绝对第一性的范畴，“我”对它来说是一种派生的东西，“我们”这个范畴应该在哲学中占有通常

被“我”这一范畴所占据的位置，——这种论断犯了抽象的集体主义的错误，它与抽象的个人主义的错误相关。我们只是肯定：“我们”与“我”一样——不多也不少——是第一性的，它不是从“我”派生而来，不是许多“我”之相加或总和，而是存在的固有形式，是相对的“我”；它是某个与“我”本身同样直接的、不可分离的统一体，是与我们的“我”同样第一性的存在的本体论根源。“我”与“你”之间的相互关系不止这里所探讨的这种关系，它同时还表现在“我”与“我们”的相互关系中，这两种因素的任何一方都必须以另一方为前提，没有另一方的存在，这一方便不可想象；“我”如不作为“我们”的一员是无法想像的，正如“我们”只能是“我”和“你”的统一体那样。精神存在有彼此相关的两个方面：它是各自独立的许多个人意识同时又是这些意识不可分离的统一体。

下面我们就来谈一谈精神与社会存在的这两个方面或两个层次。这里我们必须强调：社会“普济主义”一切公正合理的要求都能从肯定“我们”这一精神形式的第一性中得到满足。那个被称作某个社会整体的“民族魂”、“共同精神”的东西，那个被普济主义所合理肯定的作为真正的统一实体的共同的东西，其体现者及现实基质不是某种虚幻的集体的主体，而正是统一体“我们”，作为现实统一体的共同的东西具体地为社会生活所有，体现为第一性的统一体“我们，这个统一体不能脱离交往中个体成员的多性而存在且本身不具有包容一切的单个主体的特征（集体“我”的特征），它是多性本身的原始统一体，单个个体的多性本身只能作为包容并贯穿这一多性的统一体的自我表露而存在并起作用。我们个体存在的个别性、特殊性、独立性只是相对的个别性，它不仅产生于包容它的统一性中，而且只能存在于其中。

单从生物学角度就明显地看出一般的个人主义的生命感知和生命理解是肤浅的、站不住脚的，仅就“我”是生来即本质上是父母

关系的结果与体现、生物以被生物学家称为“两性融合”(两人的结合)的为其生存之源这一简单而无法改变的事实就能斩断那种向个人灌输他才是绝对的、独立自在并自我封闭的第一性思想的自负根源。本“我”相对其他人——我的父母——的本体论相承性并不以出生行为、以脱离母体、以脐带剪断而告终;不仅在我的血液里、在我的肉体深处,充满活力的隐德来希[①] 中仍流动着我的父母、我的祖先的生命力,而且我今后的身体发育也在母亲的抚养下、在家庭怀抱中完成;人要走过漫长的童年,这期间他在身体上无法“独立”,只能在别人的庇护下、在与他们的紧密关系中生活,他只能通过与其他人的交往、在某个包容他的家庭“集体”的怀抱中达到实际上的、精神上的成熟,这又是一个简单的、无可辩驳的事实,有力地驳斥了个人主义对生命的理解。按照这一思路对人的存在作进一步认识,很容易地认识到这种在整体怀抱中、在与他人交往中成长、发育的过程实质上贯穿于我们的整个一生。没有语言,没有文字便没有思维也没有思维中的精神存在;语言不仅是思维的工具,而且是交流的言辞;这样,我们的思维,我们的精神是交流的结果,没有交流便不可能有精神;道德意识也是如此,它直接来源于习俗中,来源于业已形成的生活中人与人之间的关系。我们所赖以生存并构成我们本质的整个精神财富无论从外部还是从内部看都不是一开始就由我们创造的,不是我们那个隔绝的自我封闭的“我”的造物和财产,而是我们通过交流承继与获得的;我们的肉体只有通过饮食、通过不断吸取我们周围自然界的物质才能维持生命,同样,我们的精神生活只有通过交流、通过为我们及其他人所共有的精神要素的循环才能实现。甚至那个由我们自己个人创造的东西、那个表现了我们个人的“我”之最根本、最独特的

① 隐德来希,亚里士多德哲学所使用的术语,意指“活力”。

东西也并非来源于孤立的“我”这个封闭的、独立狭小的范围，而是来源于精神深处，在那里我们与其他人在一个终极统一体中融合在一起，这点我们可以从一种现象中看出来：最有独创性的、出类拔萃的人——天才——同时也是最具“全人类”性质的人，他的著作揭示了为我们大家所共有的现实（这种更深一层的相互关系我们下面再谈）。

由此看来，社会生活不是某种纯外在的、从实利主义的出发点解释的人类生活形式。人类生活的各个领域——从家庭、经济合作到它的最高精神职能（科学的、艺术的、宗教的生活）——皆具有社会生活、共同存在或友好团结的形式，这点是深刻的以人的存在为基础的本体论完全统一的必然及内在表现。人在社会中生存不是因为有“许多”个别的人互相“联合”，认为这种生活方式最适合自己，而是因为人就其自身本质而言只可能作为社会成员而存在——就像一片叶子只能是一棵树上的一片叶子或如亚里士多德所说的至理名言：手或脚只能在整个身体构造中作为它的器官而存在。

可见，社会是真正完整的实在，而不是无数个体的派生联合，此外，社会还是统一实在，我们于其中皆为具体的人而存在。被孤立看待的个体只是一种抽象概念；只有在会同存在中、在社会统一体中我们所说的人才真正真实地存在。

6、会同性与社会性

上述这些看法尽管无可争辩，却仍遭到了经验主义、“现实主义”倾向意识的不断反对，在这种意识看来，这些看法是对我们所见到的由利己主义主宰一切、人与人彼此隔离、无休止对抗及人的

心灵必然陷入孤独这样一种冷酷而野蛮的社会生活现实的某种“罗曼蒂克”、某种虚幻的粉饰或理想。无论这种异议本质上如何没有根据，它毕竟有它的道理，其中所包含的真理成分我们至今仍未引起注意。

这种真理在于我们前面所提及的那一点，即：社会不是一个完整的、似乎整个相同的完全统一，而是有两个方面，或准确一点，有两个层次：内部及外部。社会的内部层次由以上所指出的“我们”或更确切地说由任何一个“我”与这个第一性统一体“我们”之间的关系构成；而外部层次指的是该统一体分裂为个体，许许多多的“我”彼此对立与对抗，是彼此各自独立的无数个个体与该统一体相对立。社会原子论认为社会是个体的简单相加或是外部的总和。这种学说并非一无是处，尽管它对社会本质绝对的、全面的理解不对，它把表面现象等同于社会本质的观点也不对，但有它真的一面，因为这一表面现象毕竟不是单纯的“虚构”，不是幻觉，而是真正现实——社会存在表面的、外部层次的现象，在社会存在这一表面的、经验的层次上，第一性的统一体“我们”，人类存在的根本统一比之单个个人之间——“我”与“你”（或“我”与“他们”）之间的独立性及对抗性来表露的程度要弱得多，不明显得多。内部统一性，整个人类生活的基本和谐与一致尽管是社会存在的基础，是真正的现实，却不能在外获得体现或者只能在社会生活的经验真实中获得完全不同的表现，这正是人类存在的真正悲剧所在，正是人类存在的经验现实及人类存在的本体论本质根本抵触所在。如果说刚才我们把“个原主义”与“普济主义”看作对同一对象所持的两种相互对立、相互排斥的、我们应该做出相应选择的观点（我们的选择原则上倾向于“普济主义”），那么现在，为了充实我们的看法，我们应该指出，这两种观点相对来说都是合理的，因为两者都体现了社会存在客观现实的两个方面、两个不同层次（同时又是错误

的，因为各自都只想把其中一个层次当作社会本身的全部本质)。

社会内部层次与外部层次这两重性(以后我们将把它作为狭义上的会同性与社会性这两重性来进行区分)直接源于人类普遍本质的两重性，一方面，个体的人是对己之人，是他内心自我感受所直觉意识到的自我，是在内部与存在相连并植根于整个存在的某个活生生的、无穷无尽的内心世界；另一方面，从外部看他是单个肉体的“灵魂”，这一“灵魂”属于该肉体并与之相联系，通过与无法测知的、独立的肉体之间的这种联系，他本身就成为一种“独立的”、与其他“灵魂”或活着的人相对立并且只在外部与他们相碰的物体。同时，这个单个的、属于个别肉体的灵魂是那个把整个世界当作他的外部客体来具体认知的、他所要了解清楚的、并且实际上既是他达到目的的手段又是这些目的得以实现的障碍的“认知主体”的器官。由人在存在中的状态及其与存在的关系的两重性——一方面是内部直觉上的、真实的，在这里，人与存在融为一体并在内心感觉到存在；另一方面是外部肉体上的，同时又是具体的、唯理的——直接产生社会生活的两个层次：会同性及外部社会性。

我们先分析后者，它正是社会原子论相对正确的地方。从这方面看，社会生活由许许多多单个的人的行为之间的冲突与外部交锋组成，其中每个个人不仅在空间上——借助自己的肉体——与他人分离，而且在自己意志的支配下产生行为，而他的意志无论如何都由他自身的肉体需求决定或至少是充当某个肉体的引导力，此人以外的整个“外部”世界，包括其他人，对他的认知及行为而言都是“客体”，是那个限制了本“我”并应为本“我”所利用或排斥的“非我”，所有其他人对他来说都是这样的客体，都是“他们”(在这方面严格地说不可能有“你”和“你们”)，他与他们在外部相遇并从外部作用于他们，他们也作用于他。在这里，这种相互作用

可以有两种形式:一种为纯"原子论"式的相互作用——由两种个人意志发生自由、偶然的对撞与冲突并达成相互一致,一种"谈判"的、自由交换行为与服务的方式,它就像买方与卖方的交易,或者像任何一种无组织的、"自我"的外部交往与合作;另一种相互作用采取的是这样的形式——由于人们必须有意识地联合起来以达到既定的共同目标——由一种意志作用于另一种或其他许多种意志,带有组织的性质,通过从外部服从一致的主导意志建立一个统一的集体,政权与法律即属于这一种——不仅是在它们构成国家本质这一狭义上,而且也在它们存在于任何一个"集体"——无论国家、家庭还是任何一个协会——之中这一广义、普遍意义上。在这里,整体通过其成员从外部服从于共同的主导意志——或是个体间断性的决定性意志("政权"),或通过服从共同的必须遵循的永不变更的准则("法律")——而形成。如果说个别成员之间的关系在这里是外部关系,是两种在外部相遇并冲撞的意志的相互作用,那么,部分与整体间的关系在这里也是外部关系,在这种外部关系中,整体控制着部分,限制了每一部分的自由并从外部将自己的意志强加在他们身上(反之亦然,每个部分的自由意志限制着整体的自由行为、阻碍整体的行为)。应该把社会生活组织中的这个方面与社会生活的内部组织严格区分开来,这两者不仅不同,而且完全互相对立。一切有机的、有生命的、内部统一完整的事物都不可能是组织起来的——正如不能人为地组织血液循环及营养,不能在蒸馏瓶中制造"小矮人"那样;只有无生命的、无机的才能被组织起来,因为组织就是把那些本身分离的、没有形态的事物给人为地、有意地联合起来,组成一定的形态。机器是组织起来的,它的统一行动由两方面决定:一是机器上的各个零件一开始就被赋予了这种共同的形状,靠这种形状它们装配成一个共同运作的整体(与社会中的"法律"相应);同时还有机械工不断地、间断性地操纵

及调整机器(与"政权"相应)。在这两方面,通过机械的外形,通过受动的、无定形的材料服从意志的外部运作形成一个统一体。与此相反,生物是有机的,它的统一性与形态不是从外部表现为彼此分离、没有形态的各个部分,而是在这些部分自身中运作,从内部贯通这每个部分并融于它们的内部生命中。外部的社会性——无论是单个的人之间自由偶然的相互作用还是法律与政权的意志组织方面——可以说是社会机械性的一面,在社会中,各部分彼此之间及部分对于整体都是从外部发生冲撞及运作的,它们相互限制,相互排斥。

然而,从另一方面看,社会生活这一外部的、机械的层次只可能建立在被我们称为"会同性"的那个有生命的、内部的、有机的社会统一体的基础之上。社会"机器"与用钢铁铸造的工业上的机器之间的区别在于:在社会"机器"中,机器制造者与机械师就是构成机器"材料"的那个生物——即人。在社会结构中,人同时既是被构成的材料,又是构成材料的意志。但是,如果说被组织的东西,即组织对象,始终是没有生命的、独立的、被动的真实存在,那么发出组织、形成及联合这些行为的主体只能是有生命的有机物。机器的外部合理性及外部统一始终是有生命的理性意志的内部统一体及内部组织目的的产物及物化体现,因此,从外部进行组织并连接到人类社会中的一切机械的事物都只是社会的内部统一体及其形态(即会同性)的外在表现。

这种相互关系极为重要,大多数占主导地位的社会哲学理论所研究的通常是我们区分为"会同性"及"外部社会性"的这两种可能的社会类型,两种社会形式,因而也是两种不同的社会理想。有一种相当普遍的理想主义的看法,把资本主义社会当作纯"机械化"的社会,与旧的、宗法制社会生活形式截然对立,把后者看作有机社会性的社会;或者把建立在政权的机械平衡及相互制约之上

的立宪制与彻底的君主制——政权与人民联合成一个"家庭"式的有机整体,其关系由社会成员之间的互相信任与心灵上的沟通决定——对立起来。但是,无论这种种社会形式的差别何在,它都不可能是"机械外部"的社会体制与"有机内部"的社会体制之间的绝对差异——因为它们不是不同的具体社会形式,而是社会存在的不同侧面,必须共存于任何一个社会中,最多只能根据这两个相关侧面孰主孰次而绝非根据孰有孰无来区分社会生活的具体形式。

在任何人与人的联合体之间的那种机械的外部关系中隐含着会同性、内部的人之统一体的力量并通过这种关系起作用。举例说明:有什么能比建立在严格的以严惩不贷为宗旨的纯外部纪律之上的军队这一组织——在这个组织中个人的内心生活及个性彻底丧失,每个人只是同一个模子的一个翻版,是无数"炮灰"中的一分子——更机械化呢?但是,如果没有一种一致的内心情感把战士凝聚起来,如果战士们不能直觉地意识到自己是一个统一民族中的一分子,那么没有一种纪律,即使是最严酷的纪律能建立起军队,让它去冲锋陷阵。爱国主义就是一种内心归属于祖国的情感,只有这种全体精神存在的统一体才是军队得以获得外部组织的基础。再如:现代社会中买方与卖方之间或是资本家与工人之间的关系常被用来作为无情的实利主义、纯表面交际的例子,其中一个人只是另一个人的"契约人",只是营取私利的源泉,而根本不是他的什么"他人",不是一个个体的人,他得不到尊重,得不到爱,也得不到支持。但即使是这样一些冷冰冰的、外部的关系,若非倚仗哪怕是最起码的、最微不足道的内部关系,也是不可能的。卖主如果对买者没有起码的信任,不把他看成诚实的人,就不会放他进铺,担心他会抢了自己的铺子;如果对工人的良心缺乏信任——任何监督都无法替代的信任——则资本家便无法把任何一件工作交给他,随之必然形成双方敌对的或冷漠的关系,因而便有可能出现工

人的“怠工”,对此任何外部手段都是无能为力的。这些现代社会中的关系与父权制时代的关系只有程度上的差异,而没有本质上的差异,在父权制时代,学徒是雇主兼师傅的家庭成员,或者说,经常光顾的定购者及买主是供货人及卖者的朋友。

总的说来,外部交流对人与人之间内部的会同关系的依属性是由那个我们在前面所指出的、常常被忽略的简单的情况决定的,即:两个人极短暂的外部相会或是两人出于外部实利主义或强制性的联合须以双方的相互理解、以视另一方作“己类”为前提,我们看到,这种联合只有通过两人素来的内部共属,通过对彼方内部统一体的直觉理解才有可能实现。没有统一的语言,没有某些一致的风尚及道德观或至少是没有对“人形”统一体的意识,两个人连简单的相会都是不可能的,更无法想像任何一种甚至最表面上的合作;同时,人与人之间的外部实利主义及强制性关系仍以两双眼睛的默然相对并由此而激发出的他们的内部共属、他们的会同统一的根本情感为前提。宗教道德要求把另一个人视为自己的邻人,对他就像对自己一样——这只是这种建立在人与人之间的会同统一基础之上的对这个人的内部直觉关系最强、最直觉的要求;这一要求之所以为我们所必需(对此我们将在另一种关系中详述),是因为它完全不只是一种抽象的道德标准,而且是我们整个生活之无法排除、不可或缺的基础的体现。正因为在所有的人类关系中,从夫妻或母子之间最亲昵的爱恋关系到上司与下属或买主与卖主之间那种最冷淡的公务关系,无一例外地都有同一种内在的精神关系在起作用——尽管程度不一(甚至微乎其微)——没有它任何一种人与人之间的交流都是根本不可想像的,正因此,爱邻人这一规律才能够并且应该成为我们整个生活所应该遵循的真正通用的规律。

这种我们称之为“会同性”的、以各种人际交往、各种人的社会

联合为基础的内部有机统一体可以有不同的形式或方面,而统一体在其中作为一种内在的联合因素发挥作用。会同性最初级的、最基本的形式是婚姻家庭统一体。前面我们看到:社会原子论忘记了一个简单的却是重大的事实,即人只有通过与其他人的生理关系才能存在。也就是说,人不单单是人,而是男人和女人,正如《圣经》中所言:"上帝创造了男人和女人"(创世纪,第一章,27);同时,人又是自己父母的孩子,是二者结合的结晶。这一昭然而又神秘的事实证明了永恒的宇宙循环,证明了宇宙的会同性,这正是我们肉体存在的基础,尽管我们的肉体彼此独立。德国社会学家拉扎鲁斯① 精辟地指出:"相对于人与人之间精神上的关系而言,肉体是使人彼此隔离的因素;而相对于母与子之间的关系来说,那种包裹于神圣的黑暗之中的彻底的、甚至肉体上的共属则肯定了永远无法扯断的联系。"由这个人的生理上的内部统一体(如同从根部那样)滋生出人类初级的精神会同统一体——家庭,它是任何一个社会的永恒基础。无论人类学家、人种志学家对初级的、原始的家庭形式作何解释,但有一点是无可辩驳的,即:自有人类文明始直到现在,家庭都是基本的、不可排除的基层单位,社会由此组成,历史生活中统一的内在精神文化也在此得以留存并代代相传。

会同统一体赖以存在的第二种生活形式是宗教生活。关于宗教生活作为任何社会基础的意义我们待后在下一章中详谈,这里只谈一个已经历史验证的、在哲学上已有系统阐释的事实,即:宗教性及会同性本质上是人类生活同一种决定一切的因素或是这种因素的两个方面。原因有二,其一:宗教的普遍性质不是别的,正是揭示封闭的、孤立的人的灵魂,是对人的灵魂与绝对因素、绝对统一之间关系的一种直觉,一个人若具有了宗教意识,他就不是生

① 拉扎鲁斯(1824—1903),德国哲学家,社会学家。

活在封闭的自我中，而存在于与他所植根于其中并从中吸取精神养分的事物之间的关系中，宗教感是一种共属感或是对那个作为宇宙共同存在基础的绝对因素的看法；其二，人的会同性、对整体的共属感并非从外部包容个体的人，而是从内部把他联合起来并使之充实，因而其本质正是一种神秘的宗教感，它对那些神秘莫测、控制着我们每个人的深刻存在深信不疑。因此，无论是真正的婚姻—性欲关系，还是父母与孩子的关系，抑或是任何一种血缘关系，甚至任何一种会同统一意识，都是一种把人从外部的、经验的孤立存在引向深奥莫测的宇宙及超宇宙统一的神秘主义情感。这样，最深刻、最单纯的宗教情感是人与神（作为圣父的神）之间的血缘情感；另一方面，孝敬父母、崇拜先祖与家庭、供台，则是宗教信仰的初级形式。但是，一切其他的社会关系形式及表现形式都建立在会同性之上，从而源于宗教关系并在此关系上得以维持。"在任何时候、任何地方，"——意大利哲学家焦贝蒂一针见血地指出："世俗的秩序产生于祭司的程序，城市来自庙宇，法律源于占卜书……人民的教育及文化——始于宗教。宗教对于一切其他的机构及制度来说，正如存在对于存在着的事物的作用那样……即是它们得以产生、保存、复兴并完善的动力的、有机的因素。"

除了这两种会同统一的初级有机形式或表现外，还有第三种形式——任何一群联合在一起的人之共同命运及生活。在家庭中，统一的出身与血缘关系导致了共同的生活、共同的命运、共同的快乐、共同的损失。任何一种另外的、甚至最表面上的共同生活、共同劳动、共同命运，都在其参与者心中烙下了内在统一的印记，使他们连在一起，融为一体。共同饮食——共享一块面包或是共啜一樽酒——会引起我们内心亲和的神秘感觉，就像我们在古老的风俗"结盟"、神秘的宗教圣餐仪式、甚至现代社交"碰杯"仪式上所见到的那样。在从事同一种工作的人员中充当纽带作用的是

同事之情，是一种内在的亲近感；参加同一场战役的战士成了永久的兄弟。民族与国家尽管一开始都建立在暴力与征服之上，强制性地把各个敌对的部落与种族统一起来，但都由于共同的历史命运、相同的快乐与悲伤、失落与希望而成为一个真正的内部统一体。众所周知，民族统一只能是历史意义上的统一，逐渐形成的共同语言、共同诗歌、共同歌曲、共同习俗、共同的道德观变成神秘的精神—血缘上的相似性。这种建立在共同命运之上的会同性不单纯是主观的心理事实，不单纯是统一意识；它是一种精神生活，吸取同一种材料的养分，用相同的内容来充实，并且，从生命本体论角度看，实际上融合为一个真正的内在统一体；共同的生活编织成一条条线穿过每个人的心灵并从内部把他们连成一个真实存在的即会同的统一体。这就是过去以及文化历史传统在社会生活中巨大的创造性、巩固性意义之所在。

上述三种会同性形式不是可以独立存在的具体形式，而只是共同性加以抽象区分的几个方面或层次，尤其是生活的后两个方面——生活与命运的宗教性及共同性——始终同时并存。如上所述，任何一种会同性关系皆具神秘主义色彩，都有——有意识或无意识——宗教渊源，同时，它一方面导致共同的生活与命运，另一方面又通过共同的生活与命运得到巩固。上文指出，婚姻家庭作为会同性的宇宙因素是基础的基础，又是培育会同性的学校；如果没有宇宙自然中的这个精神统一群体，就不可能有具体的社会这个包罗万象的、包容人的整个生活的国家民族整体。但在此基础上可以发展各种自成一体的交流形式：只在所谓的氏族生活中家庭和氏族才与宗教、与国家—民族统一体融为一体；在人的精神文化存在的高级阶段，会同性作为纯精神统一体，可以脱离它最初的自然宇宙基础。由共同的生活、共同的利益、共同的理想连在一起的宗教统一体——教会、政治统一体——国家、精神统一体——各

种联盟，都已超越了家庭——氏族关系，并优于原始的自然统一体，从而把它当作会同统一体及人类共同生活的一般条件及培育学校。

现在来看看构成作为社会性内部层次或根基的会同性本质并使之区别于外在的、经验中具有的外部社会关系性质的几个抽象的方面。

1)如上所述，会同性是“我”与“你”不可分割的有机统一，由原始的统一体“我们”而来；同时，不仅会同统一体的个体成员(“我”与“你”或“你们”)互不可分，而且“我们”这个统一体本身与进入这个统一体的无数个独立的个体之间也存在着这样一种密不可分的关系及内在互通性。我们看到，“我们”这个统一体在此不是作为一个外在的、超验的因素与多相对，而是内在于其中并从内部将多联合起来。这就是说：不仅统一体的每个成员在与另一个成员密不可分的同时与整体不可分离，不仅“我”无法在包含他的统一体“我们”之外存在，而且反之亦然：统一体“我们”存在于每一个“我”的内心，构成其个人生活的内部基础，整体不仅把部分紧密联系在一起，而且存在于构成整体的每个部分中。因此，这两个方面——统一整体与独立的每个部分在这里不存在竞争，不会相互排斥，相互限制。在外部社会统一体中，整体的权力规定并限制了个体成员的自由，并且统一性表现为外在的秩序、给每个部分划定职权范围、权利及义务，统一会同体却与之不同，它是自由的生活，有如精神资本，维持并丰富其成员的生活。

2)与此有关的是会同的统一体构成了个体本人的生活内容。对个体来说，统一体不是能够被具体认识、与个体处于外部相互作用关系上的外部环境，不是抽象或具体的认识以及实利或实践关系的客体，而是一种精神食粮，存在于个体内部，是他的财富、他的个人财产。任何贬低会同性作用、任何脱离会同性的行为在个人

那里都无异于贬低自己，无异于掠夺。无论是从肉体上隔绝个人与亲友的单人监禁，还是与朋友或相爱的人断交，或者是开除教籍、赶出家门、驱逐出境，或是孤独的思想家，新思想、新理想的先知——只要是与会同统一体“隔绝”，便会让人感到个人生活空虚得难以忍受。作为整体的其他人及社会在这里不是生活的外部手段，而是生活的内在内容，个人生活是否多姿多彩，是否充实，取决于内容是否丰富。在霍米亚科夫关于统一教会性质的著名学说中对会同性的这个方面作了精辟详尽的阐释，最后，它在一个简单的句子中得到了最好的表述：个人与整体像单个的个人一样，靠爱的情感相连。爱指的是一种关系，在这种关系中，关系的客体存在于我们之外同时又是我们的财富，在这种关系中，给予的一方在内心又充实了自己。

3)由此引出的第三点是：会同的、内在的统一体只能与具体的、个别的整体有关。会同整体的各个部分是个体，同时，这个整体又组成个体的内容，它应该像个体那样是具体的、个别的，它本身就是一个有生命的个体(不是指我们前文中所否定的独立的意识主体，而是指具体的个体存在)。能感到自己仅仅是某个完整的个体——这个家庭、这个民族、这个教会——中不可分离的一个环节、一个代表。真正的“我们”就像“我”与“你”一样，是个体的。爱只能是个体的，因为爱不是抽象的关系，而是生活本身，是个体的生活。我们不能从真正意义上爱“一般的人”，而只能爱这个人，——尽管在理想主义的博爱中，每个人都是这样的一个这个、一个个体、一个爱的具体对象，——同样，也不可能去爱任何一个民族或“整个人类”这种普遍意义上的同类群体。人文主义通常在这里拿无用的抽象原则来偷换切身的感受及具体的内在联系。人类只有在两种情况下才能成为爱的客体，成为真正具体的会同统一体：或是一个人能具体地认识并爱人类的所有民族(每个民族各

自独立)；或是在大统的宗教观中，对它来说人类“既不是希腊人，也不是犹太教人”，而是统一的神人会同机体，统一的全世界的大写的“人”(正如帕斯卡所言)。

4)或许，会同性作为社会的内在本质与社会性这一外部经验层次的本质区别在于它是一个超时统一体，我们可以从中发现至今未引起我们重视的真正实在的第一性的社会统一体的一个新的方面。在经验论的以具体事物为对象的认识看来，社会是由活着的人，由当前住在地球上的人并且其生活融入社会整体的人构成的；而死去的、在坟墓中日趋腐烂的，还有未降生的人都不能算作社会成员——这一点有如白开水般明明白白。但如果我们仅满足于对社会这一方面的理解，如果我们不能把社会看得更远、更深，那我们就看不到社会的本质，理解不了社会生活。在社会生活中，现时这些外部的、暂时的表现后面隐含着超时统一，它的过去、现在及将来的基本统一，这才是社会生活永恒的基础，力量的源泉。这种超时统一首先是个人意识及内心生活所特有的超时性特征的体现：人类生活只有在记忆与预见的基础上才有可能，是依据过去、面对未来的生活，为了未来而利用过去，而“现在”在人类生活中只是这两极——已经过去的与即将到来的——之间理念中的界限。我们生活中的每一瞬间都取决于过去所积聚的力量与方法，同时又面向未来，创造出尚未存在的事物。但是，社会统一体完全不局限于现在生活于其中的成员所实际经历的过去或是他们为自己的个人生活制定的那些目标。社会记忆与社会预见超越了个人超时性的界限，在社会成员的意识中保留着对久远的过去、对先祖、对历史的记忆，并且抱着或许很多代以后才能达到的目的，社会意识不是别的，正是这样一种超个体记忆、超个体目的的超时统一体。比这种超时意识更重要的是社会存在中生活本身的超时性。当前占主导地位的风尚与习俗、我们所遵循的法律、我们所服

从的政权、整个民族生活的精神方式——这一切一般说来都不是现在活着的人创造的，而是他们早已过世的先祖创造的。故人的意志左右着活人的意志。法律曾是某个活着的人、某个立法者意志的表现，这个人早已死亡，而他的意志却以法律形式继续存在于我们之中，支配着我们；我们本能地绝对服从的习惯、风俗、秩序，曾由一些人的意志形成，他们早已在棺木中腐朽；甚至我们今天所用的语言也为我们的先祖所创。祖先所创立的古老的圣物激起了后代追求功勋的愿望；祖先所遭受的痛苦和凌辱引起从未有过这种经历的后代极大的愤慨（比如，农奴制造成的痛苦致使在它废除之后五十年引发了席卷全俄的起义，而它正是布尔什维克革命的本质）。社会生活这种保守主义——现在中存在过去，以及"未来主义"——在现在的社会生活中存在着（有意识或无意识）明确的在未来才能实现的伟大目标与任务，不是一种可以从社会生活中排除的偶然的、外部的特征，而是一种决定其内在本质、内在关系的内在规律，离开这点，社会生活根本无法想像。激进派的革命以从社会中驱逐整个过去、在无有上建立一种全新的生活为目的，这实际上极其荒唐也不可能实现，就像要把某个机体中的血液全部抽空再输入新鲜血液一样；若是他们真的达到了这一目的，那么他们纯粹是把社会推向灭亡。而且革命本身，这种丧失理智的、神经质的杀人未遂行为，也是过去的再现、是源于过去的那些趋势的表现：从中显露出过去积聚下来的毒物致命的作用以及拼命想摆脱它们的毒害的企图。即使它们没有导致社会的灭亡，那也只是因为被它们损伤得满目疮痍、一蹶不振的社会机体，经过一段时间以后在尚存于机体中的过去的有生力量的作用下重获生机。

这样，在任何一个时间段，在任何一个"现在"中，可见的社会有它自己不可见的、内在的超时会同性。根据教义，可见的教堂作为活着的信徒们的会合地只是不可见的教会——所有信徒不可分

割的会同统一体、早已死亡及尚未出生的人与活着的人的统一体——在现世的经验主义的具体表现;任何一种可见的联系都是不可见的会同性——人类世世代代的超时统一体——的经验主义因素。莱布尼茨所阐述的普遍的宇宙生活说也适用于社会生活:在任何一个瞬间,生活都"充满过去并孕育未来"。那个过去与未来存在于现在的神妙莫测的统一体,那个构成生命机体神秘本质的统一体,就是社会中那个它所从中汲取生命力的不可见的核心。

这就是会同性与社会性的基本关系。以下我们将通过对社会作为精神存在的本体论本质进行分析来进一步认识它在实践中的重要性。

第二章　社会的精神本质

1、社会唯物主义批判

前一章我们提出了一个问题:社会是不是一个特殊的、本体各异的存在领域?要解决这个问题我们首先应该分析社会与个人之间的关系,我们的结论大体上归结为:社会之所以是一个特殊的、独特的存在领域,正是由于它不单纯是个体的总和、个体的外在联系与相互作用,而是个体的基本内在统一——根本的多个统一,或曰会同性,是存在的特殊形式。但这一答案并不能彻底回答独特的社会存在这一问题。根据前面的一些观点,会同性可以理解为精神生活、心理存在的特殊形式,在这种情况下,社会生活便是一般精神生活的一个分支,社会哲学便成了心理学的一个部分。这种观点非常普遍,但是,现在我们看到,这种观点是十分错误的。现在我们应该提的是一个概括性的问题:社会生活属于存在的哪个领域?其本质上的区别性特征何在?

被许多人视为公理的这个普遍观点把所有具体的存在无一遗漏地分为两个方面:物质的与心理的。从这一观点出发,社会存在显然就同世上其他一切一样,只能是物质存在或是心理存在。下面我们逐一分析一下这两种可能性。

社会生活并非就是物质世界存在——不是如岩石、树木、化学元素那样的物体,不是像运动、热量、电能、燃烧等诸如此类的物质

的、物理的及化学的过程——这点似乎已不言自明，无需赘述。然而，却有“经济唯物主义”这样一种社会哲学派别把社会生活本质放到经济中来研究并认为它在结构上与物体与物质过程有关，还有我们前文已分析过的社会“生物论”流派，这样一来，我们就必须对这个问题多谈几句了。

一方面，社会现象无疑与物质现象有关，因为社会现象直接形成于人类活动，而人类活动由于人的个体与肉体有关而始终表现为肉体的、物质的过程，这种关系在经济活动中尤为明显：它一方面属于社会生活领域，同时又具有另一方面使它与自然界发生关系并成为自然界的组成部分。在生产中它体现为自然关系的物理化学（或生物）变化，在交通与交换中它则与物体空间上的位移有关。但是，任何其他的社会现象之所以有物理的一面或与物理过程有关，是因为人类活动脱离身体运动、脱离对外界的作用便无法想像，这点在有些情况下尤为明显，比如战争，从它给当地造成的破坏来看，从它使大批的人、牲口、机器及武器不断汇集与移动来看，从它使无数的生命丧生来看，都是物理上的、看得见摸得着的世界中一场震撼人心的重大事件；革命亦未必能使人们不必汇集街头，能让房屋免遭破坏，能维持交通秩序。但最终这种关系在任何一种现象中都有效力，无一例外，然而，问题在于社会现象本身是由这些物理过程构成呢还是它仅仅与这些过程有关并以它们作为自己的外在结果及伴随现象。

不难看出，只有这后一种相互关系才反映了问题的真正本质。关键在于：构成其真正本质的社会现象的内涵本身与物理本质及物理过程无任何关系，这点从社会现象本身的本质与内容及其物理上的结果与伴随现象之间不存在任何比例关系就能看出。重大的社会变革，如废除封建关系或农奴制，可以在物理界悄无声息地通过。对于纯外部的、感官的理解来说，1861 年 2 月 19 日这个成

为旧的农奴制的俄国与新的、自由的俄国的历史分界线的日子若从物理学角度看，从可见的生活面貌上看，与其余日子毫无二致。另一方面，社会生活中一些非常明显的物理现象，比如节日中一群醉鬼在街头寻衅闹事，或是礼炮声声、人如潮涌的庆典仪式，或是军队的和平演习，从历史现象的角度上说毫无意义。如果我们想像自己是来自另一星球的旁观者，不参与我们的社会生活，并且内心也不理解我们的社会生活，而纯粹从外部、靠视觉透过望远镜观察它，那很清楚：这样的旁观者是分不出什么是伟大的历史事件、什么是微不足道的现象的。揭开宗教改革运动序幕、翻开欧洲历史新篇章的现象——路德在维滕贝格打出的"纲领"招牌从外形上看与每天都看到的任何一幅广告、任何一张招牌毫无区别；立法者在签发伟大的社会改革或废除旧的政体时签下的字从外部看只是用墨水在纸上写下名字，与其他人写字并无差异。即使是在经济生活这样一种就其内在本质而言必然与外界变化有关的事物中也不能根据外部特征把具有经济意义的，即真正的经济活动与无经济意义的、无关紧要的人类活动区分开来。经济唯物主义——撇开经济生活的社会意义问题不谈——作为唯物主义是站不住脚的，因为经济制度根本不是单单由技术及自然条件决定的，而取决于民族的性质、民族的风尚与道德观等因素。

简而言之：社会生活尽管与有形活动有千丝万缕的联系，但它本身仍不能归属于物理现象，因为其内在本质——即那些制约社会现象的特征——是根本不可能被感官感知的，是无形的；只能通过某种内心体验被认识。什么是家庭？什么是国家？什么是民族？什么是法律？什么是经济？什么是政治或社会改革？什么是革命？总之，什么是社会存在？社会现象是如何发生的？——这些问题根本不能在有形的物质存在界中来研究，而只能通过内心精神的参与，通过共同体验无形的社会活动来解决，这是任何一种

社会唯物主义、任何一种试图从生物学或物理学角度来阐释社会生活的学说无法逾越的界限。社会生活本质上是精神的而非物质的。

2、社会心理主义批判

以上引证在一般意识中有一种根深蒂固的二难推理，根据这种推理世上万物不是物质的即是心理的；由此，似乎可以顺理成章地得出社会存在属于心理生活领域这一结论。确实，所谓的"心理主义"，即试图从心理学来研究那些其本身通常不属于心理学对象的流派，尽管已被排挤出哲学的其他领域如认知理论、逻辑学、数学哲学、伦理学，却至今仍在社会哲学领域独领风骚；同时，它以社会生活与人的内心生活密切相关并深入人的内心生活这一显而易见的事实为依据，因为社会生活直接是人类活动的综合体，而人类活动总是由意志、情感、心象决定的。显然，离开爱与恨、信任与不信任等情感，离开意志过程及一个意志对另一个意志产生的任何一种——肯定的或否定的——影响，总之，离开人的意识过程，则社会生活、社会关系绝对无法想像。看起来，那个对独立的个体而言构成他的内心生活的东西合在一起，集中起来便构成了社会生活。

尽管这个结论多么诱人，而且初看起来不言自明，但是一旦深究起来却根本无法实现。只要我们不事先抱有一种看法，避免人为的结构，不迎合歪曲所描述现象本质的成见，那么社会生活与心理现象之间本质的、原则性的区别便迎刃而解了。

首先，心理现象似乎总是存在于人的"内部"，在"人的心灵"中，构成"人的内心世界"。这里所说的"内部"究竟指什么——这

一问题无需我们赘言;无论如何这都是一目了然的:社会现象正是在这一意义上存在于人"之外"。国家、法律、家庭、党派斗争、革命——一切都不是"在我中",不是在我隐秘的内心存在中存在与发生,而是在外部,在街道上、在广场上、在房屋中,在我以外的某个环境中存在与发生;不是社会生活在我心中进行,而恰好相反,是我生活"在社会中";社会及发生于其中的现象乃是我周围的环境,自外包容我本人的生活。从这个意义上看,具有"外在性"、客观性及群体性特征的社会实在甚至颇似物体实在。国家、法律、政权、日常生活等诸事物是稳固的、严密的、坚硬的,所以,如果我本人不想顾及这种客观实在,那我注定会碰得头破血流,如同撞到岩石或墙上那样。甚至否定国家的无政府主义者实质上否定的并非国家的存在,而只是国家的愿望或合理性,不然他与国家的斗争就如与幻像、与错觉搏斗,失去了任何意义——实践无政府主义与那个"理论无政府主义"的不同即在于此,而社会心理主义必然走向"理论无政府主义",断言国家、法律等事物皆非"客观"存在,而只是人的想像,是人的"臆造"(如彼特拉日茨基著名的心理法学说所得出的结论即如此)。这种理论无政府主义等于宣布自己的理论破产,因为它无法解释现象,所以干脆否定现象的存在,尽管现象毫无疑问是存在的。

对社会现象与心理现象之间的这一本质差异我们可以更精确地表述如下:无论我们对"心理现象"如何思考,它都无论如何是一种属于某个人的心灵并不超过后者的时间界限的东西,不属于这个个人的生活或比该生命延续时间更长的精神现象绝对是无法想像的。而社会现象则恰恰相反,它不仅总是包括许多人,而且随之也没有个人生命长短的限制:国家、法律、日常生活及其他现象一般都长于个人的生命;统一的、相同数量的社会现象可以延续好几代人。"心理现象"真是奇怪得很!

人们常常用模糊不清的解释来摆脱这一困难，说什么社会现象不是单个的心理现象，而是各种心理现象之间的“相互影响”、或者——用另一套模式——是这种相互关系的产物或结果。但是有必要澄清这些概念，德国社会学家西姆梅尔一针见血地指出，这种论断实质上靠的是“之间”这一模棱两可的词，我们可以把它用于具体空间意义上指确确实实存在于两种在空间上彼此分离的实在中间的东西；也可以用来表示两种现象的相互关系，它们“之间”没有第三种实在。

人与人“之间”的相互关系就是如此，这里没有任何实在的东西，没有真正存在于两个人“之间”的环链或纽带，这里所指的是一个人的心理现象与另一个人的心理现象彼此的因果关系，同时，实际发生的过程仍在每一个人心中进行；人与人之间的现实因果关系在此并不会消除他们之间本体的、内心的隔绝状况，不会产生任何全新的、他们“共同”的东西；而作为许多人共同参与的“环境”的社会现象这一概念也不能从中得到解释。“成果”或“结果”一词也有模棱两可的解释，它可指不以使其产生的活动为转移而存在的产物——类似经济生产产品，——同时也可指与它所产生的那个过程密不可分的纯粹的“后果”，对社会心理主义来说，把社会定义为人与人相互关系的“成果”或“结果”纯粹是同义词叠用。“结果”在这里不是什么独立于相互关系的东西，而是与相互关系一样，只在个人的心灵中——在惟一一块无论相互关系有多复杂的心理现象都可在此发生的领域中——实际存在。相互关系在此不会形成一个包括许多人在内的统一体；“社会”仍然被看作必定在单个的个人（尽管是许多人）心灵中发生的心理现象的总和，而我们看到，这是直接与明显的社会现象本质特征相矛盾的。

这里也不能用常见的“社会心理”过程与“个人心理”过程的对立来解释。人们可以把在其他人的内心生活影响下或包含着对其

他人的影响的那些内心生活现象称为“社会心理”现象;甚至它们的一些本质特征也区别于其他一些在这种相互关系之外产生的心理过程,不管怎样,这种差异与最主要的特征——作为心理过程与现象的所谓的“社会心理”过程必然在许多个人的心灵或意识中产生——无关,“社会心理”过程或现象在这个对我们来说是决定性的意义上与个人心理过程并不对立,而是后者的一部分;构成社会生活本质的真正个人之上的存在仍不能由此产生。

如果我们利用上述研究成果,即在表述社会存在本质时从我们所确定的最基本的多个个体统一体“我们”出发,那么在这一方面情况确实就完全不同了,那时交往对我们来说——根据以上表述——就不再是独个意识外部的相互关系,而是它们根本的融合性与不可分性,只有从这个角度上看才可能有根本区别于个人心理学的社会心理学;社会心理学不同于个人心理学——后者分析抽象及孤立的个人意识的内容与生活——它把“我”这一现象置于与“你”的融合中、置于它在根本统一“我们”的生活中来认识;由此才可能有“我们”的心理学——分析控制着整个一群人、控制着无数人的多个统一体并为许多人所体验到的心理状态:分析一批人、一群人的精神生活,分析“舆论”本质;——才可能有家庭生活心理学、协会心理学、阶级心理学、民族心理学等等。社会心理学在这一意义上与个人心理学确实有本质差别,而且,它与任何心理学一样最终与个人意识现象有关,因为有些心理现象我们根本不知道;但是,由于个人意识本身在这里是从它与它所植根于其中并存在于自己内部的个人之上的多个统一体的基本关系来研究的,因而这种意识同时也是对这个个人之上的统一体本身的认识。

然而我们感兴趣的这一问题还远未得到解决,社会心理主义也绝对没有得到证实,我们正应在这里、在认识社会生活本质方面向前迈出新的一步,补充进没有包含在它作为多个统一体“我们”

的定义中的新的本质特征。问题在于社会现象不仅在个人之上——它根本就是超个人的,因而超越了心理现象的界限("超心理"),这点从社会现象特有的连续性及超时性中表现得尤为明显。只要我们试问:当夜深人静大家都已入睡时,社会统一体存在是否中止——家庭、国家、法律是否与社会参与者一同"入睡"然后又与人们在清晨重新"醒来";或者说,君主国家在君主死亡或开始丧失行为能力与其继承者继位之间那个时刻是否死亡,我们就立即能感到这个问题本身有多荒唐,就像有人问我们"二乘二等于四"这一真理是否在夜间人们入睡时便失效一样。我们清楚地看到,社会存在有着与任何一种心理生活完全不同的结构,正因此它才不会像心理现象那样在时间上"进行"。

确实,只要我们不先入为主,认真研究任何一种社会现象的本质,那么我们必然应该看到它与整个心理现象(即使把它作为社会心理现象,作为第一性的、真实的多个统一)的本质区别。比如:"舆论"这种为多数人所持有的对某种社会现象——机构、制度、法律等——的情感、评价及意志指向的总和显然与它所针对的社会现象本身完全是两回事。否定该制度、反对该制度并不等于说该制度就不存在了,同样,即使社会上普遍赞同某种制度、意识到这种愿望,也并不意味着社会生活中有这种制度存在。法律、制度、政体、社会关系是一种与任何一种在社会中占主导地位的综合情感、言论、意志指向完全不同的现象。这点甚至在所谓的人与人之间的"私人关系"中也可看出,而且差别在这里或许更有教益。如果有谁断言:友谊或婚姻作为人与人之间的关系就是朋友或爱人的综合情感与情绪,那他就无法解释,为什么这种婚姻关系中的双方把婚姻看作某种客观关系,在一定程度上与他们的主观感受无关,为什么在相应的(或曰"组成"婚姻的)内心情感不复存在后这种婚姻关系不会自然消失,而是相反,解除或撤消婚姻关系需要双

方付出长期的努力，经过无休止的纷争，并在这种情况下通过特殊的解除婚约的意志行为来完成。这种断交或解除婚约的行为是一种与导致关系破裂的关系双方的情感及内心状况变化完全不同的特殊行为；同样，政体的倾覆或废除或者统一国家的分裂也是一种完全不同于——无论是时间上还是内容上——从事这些活动的人们内心的心理活动及过程的历史事件。当然，没有相应的社会舆论及社会感情的支持，社会性的联盟或"制度"就无法长期存在，其成员心理状况、情感及信仰的变化迟早会影响、操纵它的命运，但是，这种行为需要时间，需要经过一个相对缓慢的过程，而且多数情况下伴随着激烈的倾轧，要消耗巨大的精力并常常避免不了你死我活的斗争，这恰恰证明我们在此碰到的并非一种，而是两种不同的存在现象或领域，人们主观的综合情感、情绪及愿望——是一回事，那个以该综合体为据并最终取决于斯的客观社会各级（法律、制度、政权、关系）——又是另一回事。前文已经指出，社会现象本身区别于一切心理的、主观的、内心的现象的特征正是它的客观性，它的于意识之外的存在，它那种几乎可以触摸到的让人想起物体的严密性及惯性的厚重性。

3、作为精神生活的社会存在

我们在这种情况下不能不解释社会现象的神秘存在究竟是什么？在具体的经验世界中到底有没有第三种既不同于物质存在又不同于心理存在的存在？

不必为此犯难，如果从正面去描述这种特殊社会存在，那我们应该说社会存在是非物质的，同时又是凌驾于个人之上、超个人的，这又不同于心理存在。我们可以把这样的客观的非物质存在

称为思想——当然,不是指人的主观思维,而是接近于柏拉图的“理念”,指存在精神方面(但不是心理方面)的客观内容,这样我们就可以说,社会现象本身的本质在于它是客观的、存在着的思想。

现代哲学思想也接受这种“客观的思想”概念,科学逻辑与理论在批判心理主义(如胡塞尔的哲学)时指出,我们应该把数学概念与逻辑概念的内容看作这样一种“客观的思想”,它们的研究对象——它们所谈的内容——完全不是内心感受,“$2\times2=4$”这个公式就内容上看与精神生活、与人的意识无关,是放之四海而皆准的真理,没有时间限制,也无所谓人们是否承认它。理念关系领域是存在的,这是一种超时存在,因而与人的精神生活领域无关,除了数学与逻辑,纯伦理学的研究对象也属于这一范畴。道德意识存在及意义的真实性也与人的精神生活、与人的觉悟无关,其本身有超时的力量——不然它们就不可能约束人的行为。看起来,我们也应该按照对客观理念范畴的思考模式来思考社会存在的独特本质。在当代德国一些康德派唯心主义哲学家(科亨、施塔姆勒、科尔森)的著作中详尽地阐述了一个思想,认为社会的本质在于法律,而法律(与它相关的“国家”也同样)就是这样一种客观的、非心理的、超时的思想。

然而,这一问题远未得到解决,关键是:尽管社会存在与数学、逻辑(还有伦理)内容这些理念存在很多相似之处,但它们之间也有本质差别,因为社会存在不同于抽象的理念存在,它是一种具体的存在,它本身是存在着的,有时间上的延续性。数学公理的内容始终有效并在这个意义上自始至终、无论何时、无论对于何人都客观存在;但是,一种法律,一种社会关系,一种政体或其他现象显然就不具备这种超时的存在,相反,它们在一定的时间内产生、延续,然后消亡,它们有某种具体的生活。此外,数学及逻辑“思想”的存在甚至不以人们是否承认世界上有没有人的存在为转移;而且纯

伦理思想的内容也如此,不管实际上人们如何生活即人们是否遵循这些思想,它照样有效。社会现象——国家、权法、机构、协会等——存在就完全不同:这种存在不仅须以人——它的作用对象——的存在为前提,而且以人服从该现象为前提:比如说,如果社会中再也没有人听从君主的意志,没有人相信君主的尊严,那么君主政体同时也就不复存在,它消亡了,没有了;如果友情或婚姻不再对双方的内心产生作用,则它们便不再有了。

这样,如果像我们以上看到的那样,社会存在不等同于心理存在并在一定意义上与它无关,那么它从另一方面看——不同于抽象-理念的超时存在——仍然是一种属于人类生活并与人类生活密切相关的存在。

我们大致可以认为,社会现象的客观-理念存在的特殊性在于它是一种范式思想,即这种思想的意义在于它是人类意志的目的,是作用于意志的目的论方面的力量、指明应该有什么,什么是理想;同时,由于人与人之间的交往只是以他们实际的相互关系、他们心理过程的实际接触与交汇这种方式来进行的,所以它还不是社会现象,只有当这种交往的基础——统一体——被当作交往的各方所应服从的力量或等级,当作他们应该在自己的交往中实现的范式思想并发生作用时,我们才拥有了真正的社会现象。所以,两人之间经常性的会面及他们相互间的好感还不是盟友,只有当人们承认自己是“朋友”即把自己的关系归入友情范式,把友谊这种“联盟”,这种“统一体”当作主宰他们两人的客观基础时,才会形成盟友;同样,“政权”之所以在社会中存在,并不是因为有一个人或一群人采用恐吓手段或通过暴力胁迫别人听从于自己,而只是由于大家或大多数人承认发出命令的人是他们合法的“统治者”,即由于关系服从于把政权当作应该在共同生活中得到实现的范式的思想。当然,我们看到这种思想并非单单是社团成员的主

观思维；相反，前面已经指出，它在相当程度上与实际的个人内心感受毫无关系；作为一种客观的统一体，作为一种主宰社会成员的力量，思想已超越了个人的心理范围；而且，与数学上或逻辑学上的纯理念存在不同，它仍然是集体的人类生活中不可分割的一部分；它是由人创造的，来源于人们共同的集体生活并植根于其中，正因为如此，它也有生命界限，它产生、延续然后消失，有如地球上任何一种生命。这种与人类生活的联系、对人类生活的依存性丝毫不会抹杀社会存在那种于个人之上的、超心理的客观性，如同人类的艺术创造——雕塑、绘画、诗歌——不会消除它们于人类心理生活之外的客观存在并且与它不相矛盾一样；但是，与艺术创造不同，社会生活现象不仅其产生，而且其今后的整个存在都在产生这些现象的人类意识中，存在于与意识的联系中，与意识的关系中，然后，当这种内在联系彻底中断后，这些现象便随之消失，如同烟雾般化为乌有。

这里，我们在分析社会存在的本质时应该再前进一步。在统观以上所述，深入思考我们所研究的对象的真正本质后，我们得出结论：其独特本质既不能表述为纯“主观”范畴的，也不能表述为纯“客观”范畴的。从本质上看，社会存在不仅超越了“物质的——心理的”这一反题，而且超越了“主观的——客观的”这一反题，它同时既是“主观的”，又是“客观的”，尽管从我们一般的哲学观念上看这种现象非常不合情理。如果把它划归主观世界，那我们就应该否定它特殊的客观性、否定它对人的情感及舆论的依赖性、否定它对人类生活的强权统治，或宣布这些现象的“臆想”；反之亦然，如果我们认为它是“客观存在的思想”，那就很可能看不到它也是一种社会生活、看不到它取决于人对它的“承认”、看不到它产生于人的精神深处并始终依赖于人的精神，很可能会陷入偶像崇拜的误区，把人类精神的创造变成一种“偶像”，变成一种超人的力量。

能让我们摆脱这种困扰的不是人为地、歪曲事物本质地使研究对象适应我们惯用的、却与对象本身不符的范畴，而只能是公开承认这种不相符合的性质从而跨越这些惯用范畴的界限，这样，我们眼前就会豁然开朗，在这里，社会存在完全不是一种没有与己相同的独一无二的事物，相反，它的这一特征使它进入了广阔的存在领域，我们称之为精神生活、精神领域。精神生活就是指这样一种存在领域：在这里，客观的、个人之上的现实不是以具体事实的形式从外部作为一种客体呈现在我们面前，面对我们并作为一种超验的实在与我们本身、与"主体"及其内心世界相对，而是以存在于我们本身、从内部与我们融为一体并为我们所知的真实的形式呈现在我们面前。上帝就是这样一种真实，这里指的是我们所拥有的原始的、神秘体验中的真实——不管人对上帝的态度在今后的反省中、在衍生的神学学说中如何表现。那些构成我们的上帝思想某些方面的因素——一方面是真、善、美这样一些在内心体验中显现出来的客观的、超个人的"王国"的真实；另一方面是恶、"魔鬼"这样一种我们内心所触觉到的并控制我们灵魂的内心生活的极其强大的力量的真实，——也是这样呈现在我们面前的。在这种内心的、神秘的体验中呈现的真实总是超出"主观的生活"与其外在的"对象"之间的对立之外，它不是可被感官感知的外在物体，但是能被内心真实地认知——在这种认知中，真实在我们内心自动展示出来。

从这点上看，社会存在属于精神生活，像是精神生活的外部表现，精神生活的化身，它所固有的独特的客观性既不是什么臆想的"客观化"、人类灵魂主观产物的错误的实在化，也不是什么人之外的类似于物质世界的具体的实在，而是一种真正的客观实在，它如同沉淀物，由人的精神本身发掘和离析出来并与它紧密相连，不可分离。敏锐的、真实的意识始终应该能从最平常的、最世俗的、"尘

世的"社会现象中找到某种神秘的成分。国家是神秘的——这是一种作为超人的个体而存在的统一体，我们为它服务，常常为它贡献自己的整个一生，它会在我们心里唤起宗教情感，有时还会像莫洛赫那样践踏和残害我们。"法"是神秘的，我们服从于它，它冷酷无情地控制我们，却不让我们知道我们在这中间究竟服从谁、服从什么——是那个曾经颁布了这个法律却早已死亡、在棺木中腐烂殆尽的人的意志呢，还是印在那本随意放置在书架上的书上的文字。婚姻与家庭也是神秘的，在这里，人们服从于来自其本体最深的深处、将他们连在一起的最高的力量。甚至于"社会舆论"、习俗和风尚，尽管我们对它们的"人的，过分人的"来源一清二楚，常常认为应该对它们不予理睬，但它们同样是神秘的。我们仍然会有时羞得无地自容，觉得自己快完蛋了(如忘了系领带)，有时，当我们与专制地统治着我们的邪恶势力发生冲突时，又会觉得自己勇猛无比。当然，社会现象与力量所具有的神秘性并不意味着它们始终具有真正的神的本质，使我们觉得应当对它宗教崇拜；它们可能是"虚假的神"甚至是邪恶的力量，对之我们无须服从，相反地应与之斗争，但是这仍然是超出个体的人之存在的因素与力量——在这个领域中，用陀思妥耶夫斯基的话来说，我们的内心展开了"上帝与魔鬼的斗争"。

根据社会生活的这种精神本质，根据社会生活是植根于人的心中并支配人的心灵、为理想所决定的真实的思想或生活，是主观与客观、人与超人的统一体这一事实，人们便可以理解，为什么无论是社会自然主义与实证主义，还是抽象的社会唯心主义都不能抓住社会生活的本质，总是把本质疏漏过去而用一些歪曲社会生活的赝品取而代之。历史是一部没有止境的巨篇戏剧，是人的精神生活在时间上、空间上的体现与展开，是构成人类本质的超人力量及因素的外在演示与行为生成，谁若抓不住这点，谁就没有历史

认识对象，而只有某种与它外表上相似的东西。社会自然主义与实证主义——至今仍在社会学家特别是历史学家中颇为盛行的流派——总是忙于伪"科学"地揭示自己的对象，揭示它的所谓真正的、"人的，过分人的"本质，这样一来，历史生活便失去了任何内在意义，而只是人类激情与主观信仰的无聊游戏。这种流派的杰出代表或许非经济唯物主义莫属了，它认为历史中表现出来的一切理想都只是"经济上的必要性"即归根结蒂是贪欲的虚幻体现，这种貌似清醒的伪科学在此与盲目无异，对社会认知的特殊对象视而不见。如果把人类社会视为其整个生活靠天生具有的盲力决定的蚁群，那自然会进一步说，社会生活就融合在宇宙力量的盲目游戏中，融合在分子的相互作用及原子的碰撞中。从自然主义的观点看，这是顺理成章的，然而这实际上等于说需要认知的对象不能认知，而是从智慧的视线中消失；另一方面，抽象的社会唯心主义（认为社会生活只是抽象的伦理及法律思想的体现）同样忽视社会生活最本质、最突出的特征——即社会生活不是这些思想本身的抽象存在，而恰恰是这些思想活生生的、充满痛苦、求索与困惑的体现过程，换句话说，它不仅是一种超人思想，而且同时又是真实的人类生活。

这样，社会生活是人与超人存在的统一这种精神生活，那个构成任何一种社会联盟或社会关系——无论是政体如"君主国"或"共和国"，还是阶级之间的关系形式如奴隶制、农奴制、雇佣劳动，或是私人关系如家庭、盟友、夫妻关系、父母与孩子的关系等等——本质并构成该社会形式存在内容的东西是由人自己产生并支配自己的客观的超人思想，表现为人对它的信仰与服从。社会始终大于实际上人的力量的总和，是客观的理念形式的超人思想体系，这有力地证明人类生活本质上就是神人生活。人永远都不是专制的创造者，不是自身存在的造化，社会存在始终大于纯人类（在实证主义及自

然主义意义上)激情及主观愿望的内在表现;人在自己存在的所有阶段,在自己存在的所有历史形式中就像一种媒介,一个他所为之服务、他所体现的最高因素及宝库的传播者——不过,他不是消极的媒介,而积极参与创造性地实施这些因素。

社会存在总体上是神灵或神力体系,像一个万神殿,体现了该阶段或该形式的人对神、对神人的看法,人对绝对真理的理解;真正实在的上帝存在于人的心中,与他融为一体,与人的所有实际尘世需求及欲望产生内在的联系,这是由真实的上帝形成并导向的,是他在社会存在中的外在体现,但并不表现为自己纯粹的内容中,而表现为主观的人类面貌,而它在得到体现的同时总是或多或少地受到歪曲。在人类历史发展进程中,任何一种社会形式在人的精神生活及信仰高于它时便走向灭亡,失去自己的宗教基础,在这种情况下,它仍然是超人的,但带上了邪恶的、魔鬼的性质,正因为如此,才注定要衰败、要消亡。社会历史作为精神生活的历史是上帝在人的心目中戏剧般的命运。

社会生活与狭义上的精神生活——即指内心生活,指人的内心与超人因素的关系——的不同之处在于它正好是精神生活这种内心的方面在外部的体现与展示。下面我们要回过头来从新的角度,从上文已指出的“会同性”与“外在社会性”两者统一的角度(见第一章,6)作深入探讨,那时我们可以看到,社会存在正是这种内部精神生活与其外部体现的两者统一,这一认识为我们作了社会存在本质的全新阐释。

4、人的本性与社会生活的道德基础

前面已经指出,社会生活所固有的确定其客观实在的理念因

素在社会生活中是一种范式思想，即作为一种在交往中实现的理念或“应当的”来从目的论上决定人的行为，这就说明，构成社会生活本质的基础带有道德(广义上的)性。

“应当”这个范畴是一种第一性的范畴，它确定道德生活并通过它来说明人类生活普遍的本质属性。人就其本质上看不仅仅是而且也不满足于自己的某些实际状态，也不仅仅是构成人的所有本质特性及可能性的总和。除了人自己想要的与能做的，除了产生于人的经验主义本性及构成这种本性的所有欲望之外，对人产生影响的还有应当的理念力量、良心的感召——他所感觉到的来自高于他的经验主义本性并构成这种本性的最高层的召唤，一个人只有听从这种召唤，跳出自己经验主义本质的框框，才能看到自己的使命真正得到实现，看到自己真正的内在本质。一切关于人的“自然状态”，关于与其本性相应的生活结构的论断——在另一种、在更深刻的涵义上(见前言，6)有重要意义的、以自然主义形式出现的论断——都被一个基本事实击得粉碎，即人性的独特之处就在于克服并改变他的本性，如果借用反论的手法，则可以表述为：人总想变得比他本人大，与他本人不一样，而由于这种愿望是他自己本人，所以又可以说，人的特殊性在于他比实际上的他要大。人是不断克服自我、形成自我的动物——这是对人所下的最精确的定义，它考虑到了人之区别于世上一切其他动物的特征。一切想用自然主义观点来确定人的特征并找出人与动物的根本区别的企图都无法实现；甚至指出人的理性特别发达或是用富兰克林的定义说人是“会制造工具的动物”，这在动物心理学最新研究来看都是站不住脚的，最多只能从量上，而不是从质上阐释根本区别。从这方面来看，人是一种这样的动物：一方面，他比其他动物更发达——更有计谋、更有远见、更有悟性，另一方面又比其他动物更软弱、更落后(没有其他动物所固有的灵敏无误的嗅觉，而且

器官的防护与攻击能力也较差)。只有人的精神因素这种与一切经验的东西(包括智力的与心理的)根本不同的、超出其普遍的经验主义本性的性质才是某种为一个人所有并决定他真正特殊性的东西,单个的人有能力超越自我、在理念中摆脱自己经验主义的本性,站在一定的高度对它进行评判,正如歌德所说的:"只有人才有可能做到不可能的事,他能辨别,能选择,能判断。"在实际体现人的这一精神本性的道德意识中,人体会到什么是应当的,意识到自己生活的绝对理想,凌驾于自己经验主义本性之上;这种高于本性的特征就是人的真正本质。人之所以为人正是由于他是大于经验及自然存在的生物;人的特征正是其超人、神人的性质。人不仅知道神,同时这种意识——宗教意识——又是他的本质特征,因而完全可以把人定义为一个与神有着有意识的内在联系的生物;但是,这种认识同时又似乎是神在人自身中的存在,人在自己心中感觉到神的存在,像用神的眼光来审视自己并使自己的意志听从于或尽量听从于自己心中存在的神的意志。这种对最高理想必要性——不同于任何经验主义的必要性,不同于任何一种随意的、单纯的人之愿望——的服从和认识表现在应当的范畴中,决定人类生活并构成其社会生活的特殊本质。

这一本质表现在社会存在的道德或道德-法律(广义上)性上。前面我们分析了作为社会统一体机械组织形式的法律(及政权),现在我们来探究一下法律这一因素更深刻的根源及其意义。为什么没有用以确定什么是人类关系中应当的并且不允许违背的法律与规范,人类社会就根本无法想像?实证主义关于法律的理论不是把法律理解为源于社会统治力量——政权——的现象之总和,就是把它解释为人与人之间自愿订立契约的结果,这些企图皆必败无疑,因为他们不知不觉中当作前提的正是想解释的东西。而无论政权的命令(政权本身也同样)还是人与人之间的协议只有

当它们不被当成赤裸裸的事实或纯经验主义力量，而被当作像上级那样某种人所“应当”服从的合法的东西时才能充当法律的源泉。只有那个必须服从的才是“政权”，不合法的政权根本就不是政权；只有那个合法的契约才是必要的：与袭击我的强盗订立一个给他钱来保全我的生命的“契约”或许对我是必要的，但完全不是必须遵行的，一有可能我就可以撕毁。在这一意义上法律无处可循，它是第一性的，因为它的权威性只能从自己本身中获得，在自己第一性的意义上法律只是人类关系中的应当——是那个在人类关系中由最高的绝对的真理指引决定而不是由人的经验主义意志决定的现象。只有在衍生的意义上，在司法的意义上，法律才指那些其本身没有第一性的内在权威性并从权威性即颁布规范的政权的合理性中获得必要性的规范之总和。

但是，在人类社会中，政权这一现象的基础也带有这种性质。无论社会中政权如何产生，无论实际力量在政权的产生及巩固中起了什么作用——是粗暴干预呢还是有利于社会，政权从本质上看都是最高的等级，即有内在权威性或其命令本身为社会成员必须遵行的等级。可能会有各种各样经验与心理上的原因导致产生此人或此机构的权威性并赋予他或它以“政权”的尊严，但这并不改变政权本身的理念性质。政权是那种人的（个人的或集体的）意志，人们把它看作应当之超人的、理念中的并在这一意义上要求绝对服从的尊严。正如法律在第一性意义上是以抽象的普遍规范、普遍准则形式出现的应当一样，政权是以具体现象之真实的人类审级形式出现的应当。法与权之间可有各种不同的关系：权可以把法当作自己的来源（任何传统的政权都可以这样，无论是世袭的君主政体还是依法选举的共和国政权），或者相反，拥有自生的权威性（君主专制，由于某人的声望与权威而产生的政权）；它的行为可以完全受法的限制（如法制国家），也可以不以法为转移（如专制

国家)。但无论何时何地政权都是一种必要的特殊形式,在这种形式下第一性的、应当的被认为是具体的人的意志并在人的意志中作为它直接内在的社会权威而发生作用。在具体的人类生活中,“应当”除具有抽象的普遍形式——规范或准则——外,还必须是人的意志之具体的、不时调节生活的命令,这说明任何社会都不仅有法,还有某种权,权与法一样,本质上都是第一性的因素。法与权的两者统一符合人类生活中抽象-普遍的与具体-个人的两者统一,符合用应当来包涵两者并使两者服从于应当的要求。

因此,对我们来说,重要的是在法与权上看出,社会生活必须服从应当这一理念道德基础(法律与狭义上的道德之间的差异嗣后再谈)。法与权从来不是单纯人的意志、人的专横、经验中人的需求的内在表现,而是这一意志服从最高因素(对人有绝对权威并因而使人有义务服从)的反映。众所周知,卢梭想把法从人们的“公意”中推导出来,无论卢梭是想以此来表明自己的乐观主义观点,认为这一“公意”(他把它与经验主义的“众意”区别开来)是真正的共同意志因而并且正由于此始终是正确的意志,还是相反,他只把那个本身客观正确的意志称为真正“共同的”意志,有一点至少是清楚的:创造了权与法并限定权与法的意志本质上不应定义为任何人的(即使是“共同的”)意志,而恰恰只能是正确的意志,即服从于真正并实现真理的意志。

应当是一个第一性的范畴,表现了人的意志须服从最高的、理念的、应绝对遵从的因素因而不能说成任何人的本性的经验因素。应当所具有的那个在人类社会生活世界中必须而且总是以法与权的面目出现的方面是社会生活的道德的、理念的即神人性质的表现,这一方面我们还可以用权威性这一概念来表述,拥有权威的是那个人的意志(不管是以它所确定的普遍法则——法律规范——的形式,还是以具体的一个一个的命令表现出来)及那个被视为真

理——那个本身正确的、因而应该有的东西——的代表及代言人的个人(或者一群人),因此,法与权的根源就是它们直接的权威性。第一性的权属于父亲、属于教员、属于领袖——属于那个被公认为比我们本人更懂得真理、更善于实现真理的人,由于他更接近真理,更好地体现真理,因而对我们有感召力。第一性的法是普遍法则或是真理于其中显现的那种关系,是应当的,它使我们的生活接近真理从而改变、巩固、纯净我们的生活。随着自身的不断发展,权与法可以带有衍生性质,它们的权威性有可能不是直接的、本身的,而只是从自己的起源上、从共同的使命上,从作为它们论据的法或是从它们承继下来的权以前的权威中获得权威性;但无论是直接还是间接,它们对人的意志的影响始终是作为真理这种超人因素的代言人——权威——的作用。在这一意义上——待后详述——即使是最世俗化的社会形式,对自己最初的宗教基础丧失了自觉的态度的形式,原则上,有自己最根本的生活深处,与神权政治无异:它们建立在人类生活服从应当这种道德基础之上,同时又发现,在它们中人类生活也是通过自己与绝对的、神的意志的联系建立并发展起来的。

或许有人会反驳说,权与法现象同建立在承认权威的基础之上的关系之间的本质区别在于后者具有自愿遵从具有权威的训导与劝告性质,而前者则表现为强制实施命令及要求。然而,问题在于:由于任何命令及要求不是被当作单纯力量(物理的或是心理的)的压力而是合法的命令,所以其基础完全是通过内心认同来实现的自愿听从与遵循,说明了建立在权威基础之上的那些关系的特征。政权(通常最终还有舆论)所拥有的、用来驯服与恫吓不顺从的那些人的整个外在强制机关(物理的及心理的)只是外在的机械躯壳而已,而里面却隐藏着活生生的、以内在接受与赞同为基础的关系本身的核心,这是显而易见的,不然我们就会大大地倒退,

根本无法看到权与法的关系得到实现。如果说对不顺从的人有警察、法官、狱卒、士兵来恫吓与强制，那么又由谁来强制后者实施这种强制呢？又如果说个别不顺从的士兵由军官依靠他的战友来驯服，那么对他的战友来说也有同样的强制问题。德国社会学家维塞尔根据斯宾诺莎的定义公正地指出：任何政权归根结底都是对心灵的直接统治——权威性。实质上，整个关系的基础是由直接的义务意识构成的——这种意识是一种并非由谁从外部强加的而且也强加不了的感觉，它从内心要求我服从并且本身又依赖于法制意识，即对法律规范或政权的权威性的意识。一旦这种权威性意识从心中消失，化为乌有，相应的法规或相应的整体——如共和革命中的君主政体——便自行垮台，那时，任何一种外在的强制机关再也挽救不了它，原因非常简单：机关本身也立即崩溃并且由于其内部植根于人的精神之上的动力衰退而停止运作。权与法的关系区别于建立在承认权威基础之上的纯精神关系之处，不在于前者中不存在承认问题——相反，前面已经指出，对权威的承认构成了它们的真正基础，不然它们根本无法想像——不过，只是在权与法中，这种自由的内在关系披上了一层强制的客观外衣，而精神关系中没有这层外衣。这一差别的意义一方面可以从前面讲到的会同性与社会性（第一章，6）中看出来，另一方面将在下一章中阐明：

第三章　社会生活的基本二元论

（"神赐"与"法则"，"教会"与"尘世"）

以上我们看到：社会具有精神性；从自身存在的性质看社会属于任何经验的（包括心理的）存在之外的那个领域，我们称之为精神生活；社会基础是道德因素，是人的意志对"应当"的服从，它本身又体现了人自身的超人、神人本质。然而，一切外在的、直接"可见"的社会特征似乎与我们经分析得出的这一结论有矛盾；社会就其外在的、经验主义的面目来看所具有的性质不是内在的精神生活，而是某种人"以外"的现象，是他所生活的"外部环境"；其中起作用的主要还是自私的动机，强制与恫吓手段只是从外部对之加以控制；社会现象不是由人们内在的精神过程，而是由他们的外在行为构成，它们不是在人的内心深处，而是如我们前面所提到的，在外界的某个地方，街道上、广场上表现出来，而且社会生活、政治通常与精神生活对立。因此在这里，就像前面谈到"会同性"概念时一样，我们应考虑到一个自然会出现的不同意见，说我们的论述带有浪漫的理想主义色彩，即歪曲了社会真实的经验主义本质。同前面的情况一样，这种意见不能简简单单地一否了之，而应受到我们的重视。我们认为，这种不同意见同前面一样（第一章，6）有它正确的一面，即认为社会有两重性——"外部的"与"内在的"，其中前者必须不等同于后者，但是对这种两重性的性质及来源我们现在可以比前面所做的挖得更深、更全面。

1、法律与道德

这一两重性有一种表现似乎格外明显，人们总是从纯经验主义的角度来看它而不对它做深入研究，这就是那个神秘的、一直令法学家困惑不解的事实——规范社会关系并从理念中规定社会关系的“应当”因素有两种存在形式：法律的形式与道德的形式。如何来解释一个奇怪的事实：人的行为、人的意志以及人与人之间的关系受到两种不同的而不是一种法规的制约，这两种法规的内容相互之间有很大的差异，因而人类生活中常常充满了悲剧性的冲突？无数的社会改革家曾经并且现在仍一直反对这种无法理解的而且照他们看来荒谬的、毁灭性的两重性，他们试图用一种法则来涵盖整个社会生活——通常是道德法则(最典型的是列夫·托尔斯泰的道德学说)；然而，他们的愿望总是会受到某种致命的必然性的阻碍，于是，我们经苦苦思索，特别是由于想彻底实现这些愿望，自然地得出结论，认为尽管这些愿望很自然、很合理，仍然有与人性中根本的、不可排除的属性相矛盾的地方。冷酷无情的法律因其将利己主义合法化并具有粗暴的强制性而与构成道德生活基础的自由与仁爱的因素产生尖锐的矛盾；而且任何想彻底取消法律而让生活完全服从道德基础的企图只会导致比法制状态更糟的结果——导致人类社会中最污浊、最卑鄙的势力恣意妄为，那样生活就有可能变成名副其实的地狱。如何解释这种贯穿于人类整个社会生活中的奇特的两重性呢？

大多数理论试图合理而明确地界定这两种因素，或把它们的差异看作它们所针对的对象与领域的差异(比如一般的学说认为法律用于规范外在行为及人与人之间的关系，而道德则决定产生

人的动机的内心世界——这种学说的各种类型我们可以在康德、黑格尔那里看到)，或视为规范本身的不同性质(试比较彼特拉日茨基著名的理论，他认为道德是单方面的规范领域，只规定义务而没有个人相应的权利；而法律——则是两方面的关系，在这里，义务与另一个人的要求相应)，但他们都不能达到自己的目的。在这里我们不可能对此作详细的批判分析，但应该指出，大多数理论所确定的这种差异不是同法律与道德之间的真正差异根本不符，就是最多仅涉及到了某些衍生的特征，而没有抓住关系的本质。这种关系的困难及问题在于：法律与道德都是法规，基本上包容了整个人类生活并且归根结蒂都来源于人的良心，来源于应当意识，因而无论从对象上还是从来源上都无法互相区分；一方面，道德所涉及的不仅仅是人的内心生活，不仅仅是人与人之间的私人关系，而且原则上是人与人之间的一切关系(有施政道德、商业道德等等)，另一方面，法律，首先是作为"应当"因素的普遍意义上的法律，所涉及的也不是外在行为——作为单纯生理现象的人的外在行为不受应当这种理念因素的制约——而为人的意志所左右，此外，——由于我们所谈的不是衍生的法律，不是从国家政权的权威性中汲取震慑力的法律，而是第一性的、本身就具有必须遵行性的法——它与道德一样，都以良心、以对真理的自由内在意识作为自己的源泉及载体——这点上文中已有论述。

只要对这种尚有疑问的两种因素似乎彻底融合为无法分离的一体的关系寻根究底，必然会得出这样一个结论：既然我们把两种因素都看作"法则"或"规范"，我们不可能明确地确定两者之间合乎逻辑的本质差别，最多只能找出量上、程度上的差异；有些规范在我们看来道德的成分比法律的成分更多一些，另一些则相反(前者如"不许杀人"这一规范；后者如"还清自己欠下的债")。但即使是这种程度上的相对差异，在具体的规范及关系中也以那些在这

里充当评判标准的原则本身明确的、合乎逻辑的差异为前提，我们仍然得去寻找这种差异，不过，这后一种差异只有在我们不把“规范”或“法则”当作法律与道德形式时才能找到。

有一点非常重要：这种差别并不总是存在于社会生活中并为人的意识认可。在古代，在社会生活最初阶段，由于精神生活粗浅单一，基本没有这种差别。在《旧约》中，一种具有神圣法律性质的“法”，神的旨意，便包括了十诫主要的道德诫律，包括了所有的民事关系与国家关系，还包括了仪式规程，甚至卫生要求；在所有的原始社会中，由具有宗教仪式性质的惟一的习惯法来规范人的关系，其中体现了密不可分的人的整个道德及法律意识；到了古希腊罗马时代，倒是认识到“自然”法——有内在权威、有宗教来源的法——与实证法——源于国家政权或人与人之间约定的契约——之间的差异（赫拉克利特最先指出这种差异，后在哲人那里得到发展并在索福克勒斯的《安提戈涅》中得到艺术再现），然而，对我们所指的那种意义上的法律与道德之间的差异却一无所知，事实上，只是在基督教产生后人们才清楚地意识到这种差别，它是基督教人生观的产物，在“赐予恺撒以恺撒的、上帝以上帝的”一条中第一次突出了这种差别。

我们在探究所分析的两重性的来源时，基本认为两重性的本质在于人的精神对圣物、对理念、对应当的双重关系：“应当”一方面生来为人的精神所固有、无条件存在于其中并在人的内心发出指令；另一方面又以超验的客观基础的面目出现在人的精神面前，从外部面对它并要求它服从，但正是这种差异不能以“法则”的形式出现，因为法则作为命令，作为对人的要求，本身就带有某种超验的、客观的性质。如果从广义上（比一般的理解更广一些）来理解“法”，则可以说，任何一种规律无论有什么内容、甚至无论其意义有何特殊性，都属于法的范围，不等同于道德基础；这里最多可

以作"自然的"、直接为人的精神所知的、对人的精神有绝对力量的法与认可的法的区分，而不是法与道德的区分。尽管道德基础属于自然法（本质上——根据前文所述——属于任何法中），并且我们也可以根据某种形式或某种范围的法与其源泉——道德基础——的接近程度对不同程度全面、直接地体现道德意识的规范做上述量上的区分（按程度区分），但这并不是法与道德之间最根本的差异。康德伦理学（再现了古希腊罗马时期斯多噶伦理学的主要论点）的重大错误就在于它认为道德是一种法则（"绝对命令"）并实际上等同于自然法。

如上所述，我们只有超越"法则"形式才能理解本质差异，宗教意识在此为我们指明了区分"神赐"与"法则"（及与此有关的"教会"与"尘世"的差异）的道路。

2、神赐与法则

我们看到，社会生活作为人类生活本质上是一种精神生活。人——不是指我们（包括自己）自外看到的具体的实在，在这里，人由于与肉体有关，因而是一种自然生物，是宇宙这个大自然中一个很小的果实；这里指的本人内心直觉自我意识中存在的人，是自己活生生的存在——是一种深不可测的内心世界，从内部与绝对的、超人的实在发生联系并在自己内心承载这种实在。这种对人类生活产生实际作用的绝对的、神的实在就是人的道德基础——不是某个别人的意志，不是服从命令或法则，而是充当个人生活的基础与本质，神赐就是这样一种真正本质的道德，它存在于人类生活中，为人类生活提供精神食粮。基督教教义认为神赐优于、胜于法则，它揭露了伪善道德的弊病——不仅是在对法则的外在遵循（康

德的“合法性”)上，还在对它的内在遵循上，即出于对法则本身的“尊重”(康德的“道德性”)，但没有对上帝、对其内在生命的爱，——它还认为，一个悔悟的荡妇及向基督忏悔的强盗比最完美地遵循规律的人离上帝更近，所有这些都第一次为我们揭示了精神生活真正的本质基础，本质的道德就是上帝在我们心中，我们在上帝心中，道德不是法则，不是仅仅完成超验的上帝的意志，而是具体的生活，是真实的实体因素，内在于我们的存在中，没有这种有意识或无意识地融于我们的本质深处的神赐生活，没有这种我们人类本质的神人基础，就没有道德生活，没有一种基础来形成、联合并完善我们的生活，同时创造出社会生活。

但是，基督教谕：由他开创并谕示，由他显示于他本体中的本质的道德生活尽管优于并胜于法则，却并不能替代它，而只是补充它。尽管人的内心、其实体基础是在上帝中得到确定，其外部，表面上却属于“世界”，属于具体的、宇宙的存在领域。或者，如普罗提诺所言，人心灵的头在天上，脚则在地上。这种具体的、宇宙的存在究其本质是上帝超验的存在：上帝——不在其中，而在其外，并且只是以从外部决定存在的意志的形式在存在中起作用。由于人的本质只有在最深处并且只是有潜在的可能被“神性化”，由于人尽管有本质的精神生活却仍然是一种自然的生物，因而他具有两重性：经验存在与真正存在、外在因素与内在因素，道德生活在于它之外的、外部的人类生活领域中的作用只有通过对应当“法则”的意识及其实施才能实现。“应当”这种法则是一种本质生活，因为它是超验的并且仅作为范式理念、作为追求的目标、作为与人相对的神的意志才起作用。从其本质的神人性来看，人是上帝之子，是上帝生活的参与者，是上帝家中的一员；如果没有这一神人性，则人只是上帝的奴仆，是神旨的执行者，——由此衍生出另一种道德生活领域——经验的人类生活服从于道德法则。

由此永远——直到人们所企盼的人类与世界的彻底改变及神性化——确定了人性根本的两重性——内在的、本质的道德生活与超验法则共同作用。这种相互关系不是一种任意的、与人的思维及观点有关的社会制度，而是真正本体论上确定下来的人类存在结构，外在结构永不改变、坚不可摧，为它所固有，只是内部——随着一个人内心精神的发展——逐渐有所改变和松动——但在经验生活中永远不可能彻底改变。

注意到“神赐”与“法则”之间这种根本的两重性对于理解社会生活本质有重要意义。那种在考察社会生活时损害人的道德精神的两重性在人看来是一种不正常的、不完善的现象从而成为人不断渴求社会改良的源泉，这种两重性就是——一方面是无情的客观现象、对个人的冷漠态度、抽象的共同性、国家－法律及社会结构这种人类存在的外在具体表现，另一方面为个人生活及私人关系的隐秘性、切身性、独特的个性，——这两重性在人的内心生活中有其最终的根源——内在与超验的道德生活中神赐与法则这一尚未克服也无法克服的二元论。其实这两重性在人的个人生活中就有表现：如父母与子女之间的关系中既有彼此亲密无间的关爱与亲情又得严格遵循规则；或者在人与人之间最亲密的关系如友谊与婚姻中，密切的精神关系，心灵的实体亲和性同时又在遵行某些共同生活的基本准则、在单纯的爱情不足以充当强有力的动机时发挥作用的义务感中表现出来。

上文所述的道德与法之间的关系其实只是由本质的神赐生活与遵循法则的生活之间这种第一性的关系衍生而来，正因如此，道德与法的关系——在一般的外在形式下——不可能得到彻底阐释。“法则”尽管始终是一种超验关系，并且在这种关系中，意志结构分化成两个层次——发布命令的高层与执行命令的低层，——同时又可以由其接近内在的、神赐的道德生活的程度、与其融合的

程度、与其联系的直接性而或多或少地成为“内心的”与“超验的”、主观－具体的或客观－抽象的关系，正是这一第二性的、相对的差异才是道德与法之间的差异。道德法则是这样一种被人化的“我”体验为他内心所理解的、所自由接受的法则，不同于来自外部的法律这种从精神上强制人的客观力量，介于这两者之间尚有一种从内从外都让人有义务感的力量——“善良风俗”、习惯、舆论。但无论是“道德”还是“法”，我们都能从内部发现这种差异，一方面，随着人的精神发展及本质的道德生活在人心中的积极作用，另一方面，由于相应的生活领域相对接近于这一精神的中心点，无论是人所服从的道德规范还是现行的社会生活法则都既可以较灵活多变、较个例化、更多地考虑人的个人内心生活从而更温和、更宽松，也可以较抽象－客观。这种差异既有规范的形式上的，又有其内容上的。形式上的差异是其内在性或超验性、自由的内心生活或外在的客观性在程度上的差异，在道德生活中表现为良心发出的真正隐秘的、针对具体个人的指示与严厉的、共同的抽象义务这种“绝对命令”的差异；在法律中——一方面是考虑到“善良风俗”及具体的行为目标的灵活的法律与正式统一的、牢固的法律之间的差异，另一方面，也是在民主制中作为自由的社会自决权与人之外的各级政权强加于他头上、约束他行为的严厉的法律之间的差异。内容上的差异则无论道德还是法律，都既表现在人类生活自由与限定的程度上，另一方面表现在对违反规范时课以严厉的道德上、法律上的惩罚中。

在这里，重要的是这些差异在人类生活的道德与法律体系中(无论其形式还是内容)，至少就其普遍本质来说，与人的意志及其外在的活动无关，而是由其本质的精神生活的本体论性质及其发展决定的。严厉而刻板的法则(无论是道德的还是法律的)、人所服从的外部纪律，只有在它们已不能适应已超过它们的人与社会

的实体精神生活因而应当重新修订时才能通过立法及舆论进行改革,不然,我们就会陷入乌托邦式改革的误区(不管是标榜"自由、平等、友爱"却不为人内心的风尚及精神本性所认同的政治革命,还是道德生活领域中与人的精神成熟不相适应的舆论之伪人道主义的纵容态度),这不仅不能给生活带来预期的利益,反而只会带来坏处,并且必然导致与目的截然相反的后果:由精神生活的本体论相互关系决定的平衡遭到破坏,违背人们的意志从外部表现出来并重新确定,它常常是人为动荡的结果,比以前更逊一筹;业已推翻的君主政体被更残暴的霸王专制国家所代替,要求"风俗自由"的结果是以暴力压制个人,生活不仅没有变得更自由、更温和、更人道,反而变得更有约束、更严酷、更惨无人道。证明这种唯理主义改良内在的无能及因它受到的内在惩罚最好的例子是我们经历过的布尔什维克革命对法律与道德生活产生的影响:本想迅速从外部使法律与道德的关系"人性化"、机械地实现公平的理想,结果却导致"兽性化",降至更低水平,于是今后不得不采取与此低水平相应的精神教育措施;另一方面,内在的惩罚同样如此,任何一种蓄谋的"反动势力"、任何在社会的本质道德精神生活已超越现有形式的法则时仍竭力维护法则及外部确定的社会关系现有内容的保守派都将遭到惩罚。一直抑制在自然状态中的本体力量将喷涌而出,形成病态的、扭曲的革命形式,于是乎法则的功能由狂热的激情来执行,经过深思熟虑的"自上"的改革变为"自下"的政变,由此产生新的病态,历经磨难、蒙受了巨大的损失才重新获得力量的平衡。

由本体论决定的内在以及本质的道德生活与以服从道德法则形式表现出来的对善的超验态度这两重性必然导致两种人生道路,两种与恶作斗争、战胜恶的方式。恶、混乱、人的放荡不羁的天性只有靠善的实体力量的有机增长,靠本质的真理的加强才能从

内部得以克服并彻底消除。这一有机的过程是任何外部措施、任何机械的抑恶手段都无法替代的，从这一意义上看“托尔斯泰的”（在“托尔斯泰主义”这一学说及流派之外也大为流行并深深扎根于俄罗斯意识中）关于国家-法律规则及改革无能为力的论断完全正确，符合宗教意识所揭示的真正本体论上的关系。然而，既然整个世界充满了恶，那么，要想在这个世界上保持并延续生命，要想从本质道德上战胜恶，人类需完成另一任务——抑制恶并保护生活不受恶的侵犯，而这正是法则的任务（不仅是国家法与律法，还有道德法则）：在这里托尔斯泰主义的主要矛盾在于它没有把法律与道德视为基本相同的“法则”形式。这种双重道德任务的必然——通过善的本体力量加强从正面改变生活及通过抑制恶、保护生活不受恶的侵犯从反面抗恶——不可避免地在实践中导致道德生活悲剧性的冲突：因为具有外部强制性、以机械地压制人的自由为其基础的法则本身就与建立在自由、博爱基础之上的本质道德理想相抵触，是人类罪孽的见证。遵循法则是对人类罪孽的弥补——这不仅适用于通过外在的强制或震慑发挥作用的国家法律，而且适用于通过道德约束发挥作用的道德法则。法律是与世界及人类的不尽完善之处作斗争的一种形式，本身就反映了这种不完善。使徒保罗深刻揭示了以法则形式出现的道德生活之悖论，即：人在承认法律是抗恶手段并遵守法律的同时又承认自己是恶的奴隶，无法通过神赐的生活真正摆脱罪恶。为托尔斯泰所敏锐地认识到的警察、法庭及一切国家强制机构之罪恶只不过是源于神赐与法则两重性的人类生活这种主要的道德二律背反的衍生表现及反映。这一二律背反是抽象及唯理论的道德说教所无法解决的，只有具体的道德意识才能解决，它认识到必须由法律来充当与恶、与充满罪恶的不尽完善的世界斗争的手段及道德评判标准，认识到人在必须抗恶的同时又必然充当世界之恶的同谋并在灵魂

中承担这种恶这一悲哀的事实。如果有人认为与罪恶的斗争本身应是绝对无罪的、不应反映人性罪恶的一面因而逃避这种斗争——那证明他没有从理论上理解精神存在的本体论构成，在实践中则表现为极端消极地对待罪恶。另一种歪曲道德意识的倾向正好相反（这也是俄罗斯精神的典型特征，表现为各种各样的宗教狂热与道德说教），它无视并否定不完善的因而只是相对合理的法律，幻想借助肉体与道德等外部强制手段来从内部改善人的生活并在其生活中灌输真实的善。这两种倾向都无不歪曲了道德生活的二元论本质，本质的道德生活正因具有这种特性才应得到法律的保护与补充，而法律本身则应从实体的善中汲取力量并在内心的神赐存在之土壤上得以生长。

一旦我们深入研究人的精神生活因而也是其社会生活的根本两重性，我们就能认识到其第一性的本体论基础就是存在本身的两重性。超验本原的存在是一种真实具体的完全统一：生活作为深刻完整的自身及为自身的存在是一般内在贯穿于个别之中，是整体真实存在于每一部分，统一体在这里不是从外部主宰无数的个体，而是从内贯穿其中；另一方面，存在又以分散、独立为其表现形式，其中每个个体都通过与另一个体的对立而得到确定，因而，在这里，与无数个体相对立的统一体只是从外部强加在这些个体之上并加以控制；统一在这里带有抽象的固定体系的性质，而具体和个别的人只有从抽象和一般的因素中分立出来的一个。把世界上的存在划分为生的与死的、有机的与无机的是肤浅的，不能反映贯穿于整个存在中的两重性，而恰是这种两重性决定了存在的本原是生活，是自生性，是具体的完全统一在每一个个体中的内部存在；而其外层则以分散性为其特性，因而是个体对全体的消极与外在的服从。法律作为一种规范反映了人的精神生活中宇宙存在一般的外部力量作用于分散的部分的法则。“自然法”与道德法彼此

密切相关，并且都只是不完整的存在状态的不同表现，只是真正生活的具体的完全统一作为自由的内部统一没有完全贯穿于存在的不同表现。人的社会生活作为人服从“法”的领域只是人从属于宇宙、人的精神存在受外在的、自然的存在制约的表现——或者，从另一角度来说：人的精神生活受与其不同的宇宙“尘世”存在的力量约束。人们在遵循道德权法、法律规范时发现自己一方面受抽象的一般因素、受无机“界”的制约，另一方面又同时抗拒这种自发因素，因为由人自己自由制订的法规产生于本质的精神生活并排斥——指宇宙存在范畴——世界存在低级的、盲目的规律。斯宾诺莎否定人的自由，他认为，即使是一块石头，只要它拥有了意识，也会认识到自己落地是自己的自由行为；其实应该说，它会感到这一过程是一种力量吸引它落到地上的必然结果。在道德法则这一作为应当的抽象及一般规范的法律中人第一次意识到自己的自由，意识到自己内在的、神人统一的真实的人战胜了听从盲目的自然力的消极情绪，但在这种胜利中，战胜者本人又似乎必须服从被战胜者的存在方式，获得它的特征，因为在这里，以神赐为其源泉的内心自由尽管在人的本质中得到不同反映，但却作为一种一般力量、一种从外部强加在人的意志之上并通过抽象和一般的因素对个人生活的控制使他服从于己的规则来对人产生影响。道德法则是真实的完全统一的人这种有精神的生物在他所受其制约的自然生活领域中的行为，由此可以清楚地认识到人的存在必然具有的基本两重性——内在的、本质的道德生活与外在的法则领域既必然联系又必然区分。

由此我们最终彻底认清了一个神秘的事实：社会生活本质上是一种精神生活，具有某种“界”的外部客观存在的性质，这种“界”类似物质世界存在于我们周围，并对我们强制性地施加影响，同时，这种强制性在我们的意识中不单单是我们对其他人的主观心

理力量的依赖性，而正是客观的、超心理的、超人的实在的作用。超心理的客观社会存在的奥秘就在于：多的统一，“我们”这一范畴的存在，在为真理服务的同时又以我们所必须遵循的法律——“应当”——的形式呈现在我们面前，因而体现为从理念上使我们服从的一种客观关系。“我们”这一统一体与“应当的”、必须遵行的因素——我们看到这种因素本身就是人类生活中超人的神的因素——结合在一起，获得了客观的超人意志的性质，主宰我们的行为，这就是我们在前面指出的国家、法律、任何一种长期的联盟及社会关系的神秘之处。这种客观性的基础是道德生活中法则的客观化——这里的客观化不是指人的意识中产生客观“幻象”的主观过程，而是指应当这种从本质上说是超验的因素从内在的精神领域跨跃到外在的经验领域，即是这种超验的精神因素在人的社会统一体中非常真实的体现，从这个意义上说，黑格尔把国家定义为“尘世之神”是完全正确的，尽管他由此得出的实践性结论——在伪宗教的泛神论基础上将神等同于人——是错误的。国家（与任何普遍的社会统一体及关系一样）是真理的宗教基础在人身上的——因而永远只是部分的并且必然是歪曲的——体现，同时，在这一真理的宗教基础之后又有真理本身作为其真实的实体基础及其最高审级，它在人类神赐的、本质的道德精神生活中得到展示（见第二章，3）。与这种植根人类精神深处并从内部为其提供养分的绝对真理不同，社会统一体这种超人的客观实在是由“积极的法律”因素即应当的因素形成的，因为这种因素是从外部呈现在我们面前，在我们周围的人类集体存在的经验实在中，当然也在经验的主观见解中。

但是，这里也显示出我们现在所研究的这种关系与前文业已讨论过的“会同性”与“外在社会性”之间的两重性有着极其密切的联系（参看第一章，6）。显然，“会同性”在某种程度上与内心的、道

德本质的生活有关，而外在社会性则与法律因素有关，在这一意义上会同性与最深刻最普遍意义上的“教会”一致，而社会性则与“尘世”——指与教会相对的存在领域——一致。

3、“教会”与“尘世”

前面我们在研究会同性时指出了作为第一性的统一体“我们”的会同性与宗教信仰——人的心灵对神的态度——之间的密切关系。无论何时何地，——不管是有意识还是无意识，是符合人的意志还是违背意志——社会的基础皆带有神圣的性质，这并非偶然，社会统一体在社会真正的深处被人感知为圣物，反映了人类生活超人的、神的基础，另一方面，宗教生活是最原始的社会联合力量，与超个人的统一体“我们”直接有关。从本体论上看，这种关系取决于在这两种因素中起作用并显现的人的某种心灵的展露，人的心灵对处于隐秘的意识之外、凌驾于心灵之上或与心灵同行之物的内心态度。由于在宗教意义上人的心灵感到了它所植根于斯的本体论之根，它认为最原始的统一体“我们”是优于局限于自身的人的心灵的包容一切的统一体，人的心灵正是通过这一统一体与整个存在、当然也与其他人发生内在的联系；另一方面，对“我们”的意识，人的心灵对“邻人”、对“他人”的内在表露本身已是对整体及决定整体的深层神秘统一体的表露并且也如此被感受到。对神的爱与对人的爱，和神的关系与和人的关系，——尽管它们在经验上互相之间常常相距甚远并且其中的一方有可能在另一方的意识之外——其基础是同一种情感，同一种本体论关系。基督教的智者有一句古老的格言说：人正如圆中的一个个点，互相靠得越近，离圆心——上帝——越近。这一格言不只是虔诚的宗教训示，而

且非常准确地反映了本体论的相互关系，在逻辑学上它可以表述为：整体中个体成员之间的关系及整体中的成员与基于整体又形成整体的统一体之间的关系只是统一的本体论关系相互关联的两个方面。

但是由此同样得出，那两种被我们在前几章中视为两种独立的、不同的基础——作为多个统一的社会及作为精神生活及真理的实现的社会——同样只是包容一切的一个完整基础中相互关联的两个方面。那个人所孜孜以求得以实现并使这种追求构成作为精神生活的社会生活的本质特征而有别于经验的自然存在的真理，——这个真理就其内容而言是完整的、自由的因而是自在的生活；而这种生活正是完全统一的实现，——在这种生活中，没有任何东西是在我们之外、与我们敌对、束缚我们的，而是一切都为我们内在所固有，贯穿于我们之中并从内部参与我们，正如我们参与其中一样。另一方面，会同性，其本身又构成社会存在的内在统一体"我们"从其本质来看(在第一章，5中已指出)有包容一切的潜能，当然也是一种完全统一——人的精神与一切存在的内在联系及相互渗透，统一的生命与分散、疏远的自然存在各个部分的对立；但是同时，会同性本身又反映了那种完整的、自由的内心生活，这种生活作为存在最根本的神的基础，其对世界的作用及在世界中的实现是世界的改变与神性化，是真实的神本身在世界中的体现。

社会生活的本质是多的统一，其基础是第一性的统一体"我们"，从这点上看，社会生活已是某种存在的神化，使存在接近其真正的本体论本原并从而接近其道德使命，把存在推向更高的、更接近神的境地。

克服客观现实中人的、"过分人的"本性而追求真理不仅为每种社会生活的内部所固有，不仅构成其本质，而且反过来说，具有"社会"性的人类生活，即多的统一，以及人类存在与充当其基础的

会同性的真实并存，证明了人的精神实质，证明了最高的、克服人的经验本质的"真理"因素在人的经验本质中的作用。社会实证主义把社会历史生活看作是客观世界存在中普普通通的一块而且是后来的、衍生的部分，因而它无法看到社会存在的独特性，看到社会存在本身。古希腊罗马的意识不同于当前这种占主导地位的、一味扼杀社会思想的观点，它清醒地认识到社会生活这种超自然的精神本质。很有必要指出那个现已无人注意的继续发展的思想，这一思想就是："自然规律"这一概念（现已失去其隐秘深刻的含义，与毫无意义的自然界事物和力量的聚合无异）本身，以及把自然视为"宇宙"，即严整、和谐、内部有序的整体，都是通过把社会存在范畴转嫁到自然上而产生的；只有把自然比作社会存在，只有认识到那个"规律"本身、那个阻止混乱出现并创造了社会生活的秩序与法律在自然中的作用，人才能第一次理解自然——而不仅仅是害怕自然——并建立起自然科学。"太阳不可能按照给它指出的路线行走，不然真理的仆人爱伦尼就会追上它了"——以古希腊哲人赫拉克利特为代表人类思想第一次理解并揭示了自然规律，据此，古代斯多噶派哲学家把宇宙理解为"神与人的国家"，这一古老的、人类的最初直觉把社会因素看作自然本身的基础，认为宇宙存在是共同的精神生活的某种联盟与制度，因而，当它受到与其对立的意识——认识到大自然这种偶然的、无机的存在与人类生活本质之间有极大的差异，这种意识在克服古希腊罗马的宇宙泛神论观点上包含了真正真实的成分，即犹太基督教关于人的本性具有卓越性、贵族性的启示——排挤时，不仅自行垮台，而且在新时代的世界观中甚至起初决定这种垮台的关于人类社会生活的超自然精神本质的意识也随之消失；如果说最初人们是按人类的即社会的世界的模式来理解自然的，那么现在则按自然——那个在现代的概念中视为盲目力量的综合体的自然，这种概念只有在

与人和人类社会超自然的、精神的本质相对立时才有相对的合理性——模式来理解人与社会。

我们在考察社会精神本质时已基本克服了这种现代人类思维的偏差,现在我们更准确地发现,社会精神本质是构成社会的会同性因素“我们”与作为人类生活宗教基础的“真理”因素之间的相互关系。我们看到,社会就其本质而言是发现人的神人本质,作为其基础的会同性是爱这种内心的超自然行为及克服客观自然的神的真理因素的表现形式;反之亦然:作为其基础的真理因素,人类情感及其所固有的追求对神的意志和力量的服从必须表现为爱,表现为人类存在的内在统一,否则不可能有决定社会客观本质的共同和谐的生活。

这样看来,社会的基础是某种神秘的、超自然的完全统一,其核心,如同孕育着生命的社会萌芽,其内在的有生命的隐德来希,是内在精神生活、上帝在我心中的会同统一。结构庞大、功能复杂的社会是由充当其基础的第一性的精神机体的潜在力量产生并开动的,这一第一性的精神机体即神人统一体,人的灵魂与神的融合,这种精神机体指的即是——最深刻最普遍含义上的——教会,因而我们可以提出这样一个论点:任何一个社会的核心与基础都必然是教会。我们以上所谈到的会同性也好,第一性的统一体“我们”也好,现在在我们面前充分而深刻地展示了其教会的性质。

要理解这种论点,有必要搞清作为它基础的教会这一概念。一般说来,必须注意两个最通用的宗教概念:对信仰神秘的神人实体这种宗教思想的信徒来说,对宣扬“统一神圣的圣徒至圣教会”教义的教士来说,有一种统一的真正的教会,根据信徒的信仰客观表现为某种信仰的宗教(东正教、天主教或其他什么神秘教派),而其他所有的宗教团体和协会都不是“教会”,因为它们不属于这种真正意义上的统一的宗教;另一方面,对不信教的人(对根本不信

神的人及不相信宗教具有神秘实体的人)而言教会只是客观的社会现象——信徒的协会,许多其他社会组织中的一个。这两个概念本质上并不矛盾,因为它们所指的并非同一种客体,而是同一种实在的两个截然不同的对象或两个不同方面。我们所思考的是另一种,第三种宗教概念,它不同于前两种概念,但与它们并不矛盾。我们在这里必需的这个第三种宗教概念基本上通过对第一种宗教概念最根本、最深刻的意义的分析而形成,根据的是那个以“不可见的”教会为“可见的教会”这一在世信徒统一体的基础的宗教教义。这一不可见的教会比可见的教会范围更大,这不仅因为它不但包括活着的,还包括死了的还有尚未出世的成员,而且正如一个俄国主教所说的至理名言那样,还因为“我们信仰上的隔阂上帝是领会不了的”。从宗教教义上看,属于不可见的教会的首先是旧约教会、上帝选定的以色列人,而新约教会则是它的延续与完成(从历史上看,宗教思想本身就来源于旧约中的神权政治意识,把犹太人视为“上帝选定的”及敬奉上帝的人);同样,根据最贤明的神父的教义,宗教的萌芽,“寻找基督的指路人”就是古希腊罗马的精神世界。但就是基督教甚至伊斯兰教、佛教,总之在一切多神教中,教会也能在看到歪曲与贫乏的同时看到信仰的萌芽,因而认为它们至少有同属于自己的潜在可能。从这个深刻的神秘主义宗教概念很容易地可以导出我们在此所必需的社会哲学上的宗教概念,根据这个概念,在信仰中得到确定的任何一种人类生活统一体——无论信仰有何教义,无论人对上帝如何看待——都是神人的生活,神的因素存在于人的社会组织中,在这一意义上,它也就是宗教。这样一来,这种社会哲学上的宗教概念介于统一的真正教会这种纯宗教概念与信徒团体这种客观的教会概念之间。这种意义上的宗教是一种与纯客观的现象——“信徒团体”不同的,比它更大的东西,因为首先它不是一种人为的团体,而是第一性的统

一体；其二，它不只是人的统一体，还是神人统一体——由人类生活在圣物中、在上帝中得到确定而形成的统一体。另一方面，它不同于宗教意义上的“真正的宗教”，因为它包涵一切为信仰所确定的人类统一体，而无论该信仰的内容是否错误。从神秘主义的宗教概念上看，所有这些多种多样的个别的信仰及建立在这些信仰之上的“教会”都是其本原——在统一的真正的神中得到确定的任何一种人类生活——任何领域、任何一种形式——这种统一的真正的宗教——之局部的、不完整的，常常是歪曲了的甚至完全颠倒了的分支。甚至纯粹的偶像崇拜——无论是直接意义上的，还是间接意义上的现代的（各种无神论甚至反神论信仰）偶像崇拜——在一定程度上也属于这种形式上的宗教概念，因为任何一种信徒的统一体、任何一种人的灵魂与他们所寄托于其中的圣物的融合，无论这种圣物多么虚幻、多么靠不住，除包含了纯人的因素外，仍包含着神人的因素——神在人心中的反照，尽管这种反照有可能是微弱的、歪曲的甚至完全颠倒的。

从这种宗教概念出发，根据以上所述内容，不难看出：宗教是一个包罗万象的和内在的人类社会生活范畴。它首先为任何一种神权政治所固有，具有这个概念最广泛、最普遍的意义，当然也可能有许多变化的形态——宗教不仅存在于祭司或牧师在社会生活中起一定作用的地方，还存在于任何一个社会组织在宗教中得以确认并通过宗教得到净化的地方。比如，福斯特·古朗热[①] 对远古村社的研究表明，在尚没有确定教义、没有宗教教阶制度依托的宗教的古希腊罗马世界，无论家庭还是城邦都是我们所指的教会，因为在这里，社会统一体依靠的是对某个庇护神的崇拜，在这一意义上崇拜皇帝的罗马帝国及任何一个（从遗传学上看源于罗马帝

① 福斯特·古朗热（1830—1889），法国历史学家。

国)“天赋其才”的君主国的基础都是“教会”,因为其政治统一体是在宗教上得到确认的。即使是在其自觉的政治信仰与任何神权政治相左甚至敌对的改良社会及联盟中,统一体最根本的基础仍是教会,是人们在信仰中的有机联系,是不为其成员所意识却真正决定它们的社会生活的圣物统一体。现代家庭同样如此,因为它总的看来还是一种宗教价值、是一种圣物,家庭成员必须服从它并且保护它,它的基础是教会;在其成员之间所有经验的、尘世的、实利主义的关系之后,隐含着神秘的、真实的道德关系,不管其是有明确的宗教意识还是仅在生活中被感知——婚姻的奥秘、父母与子女的关系及子女尊敬父母的奥秘、血缘奥秘等。在现代的国家,无论是对国旗及其他统一国家标志的崇拜,还是不仅表现为对祖国的热爱这种人类情感,还表现为为祖国这一圣物效忠的爱国主义,其真正的基础都是统一的信仰。甚至非常表面上的、同志式的联合会——志趣相投的人参与同一项事业结成的联盟——在经历相当长的时间并形成其他一些传统后,也会变成(已在其他关系中指出——参见第一章,6)一种内在的会同性,从而被当作某种圣物确定下来,人们保护它并把它当作自己的义务,在这一意义上说,就是其内部形成了一种“教会”。任何一种帮会式的关门主义,任何一种崇尚某个小团体——贵族的、军官的、军人的或者甚至医生的、律师的、商人和手艺人的——思想都表明在人与人的实际关系之中隐含着一种观念——他们所效忠的圣物,这一圣物是该联盟最深刻的起联系作用的有生力量。

简言之:如果前面我们看到,任何社会性的基础是会同性这种最原始的有机统一体“我们”,那么现在,在我们深入探讨了会同性这一概念,看到人最根本的精神统一体同时也是一种统一的信仰、一种膜拜真理、确认超人圣物的统一体以后,可以得出一个结论,即任何社会性的基础是作为教会的会同性,因此,会同性与外在社

会性之间的两重性及其内在联系也是"教会"与社会性客观外在的"尘世"因素之间的两重性及其联系。教会在我们所使用的这个意义上不是一个组织,不是一种社会团体,而是没有客观存在、没有外部形态的会同性,是在信仰中建立起来的第一性的人类精神统一体。由于教会本身带有外部组织一定形态的团体的性质,它实际上已具有了第一性的教会与法、权及外部组织的"尘世"因素这两重性。这样,关于"教会"与"国家"之间的关系这个一般的政治问题作为一个具体的政治问题完全不同于我们所研究的"教会"与"尘世"这两个社会存在内在的抽象范畴的两重性问题,"教会"与"尘世"只是我们前面所研究的"会同性"与"社会性"这两个社会生活结构中内部与外部因素之间的两重性的另一种名称。

"教会"与"尘世"之间的关系可以有迥然不同的外部的与历史的形式,可以是纯自觉的神权国家,如旧约中的犹太族教会国家、正统的伊斯兰哈利发国或梵蒂冈;也可以是现代的世俗国家,在这种国家里,已完全没有了尘世国家及社会与教会之间有内在联系的意识。但我们的任务不是研究这些历史形式,对我们来说,重要的是这些形形色色的外部形式并不能消除"教会"与"尘世"之间根本的、内在的因而也是永恒的联系及两重性,它们是社会存在的有机内在核心及外部客观体现;无论社会意识如何想改变它、消除或歪曲它,这种联系与两重性都存在于一切可能的形式中。对我们来说重要的是要指出,这些变化通常有两种倾向:一种是要把教会从无形地提供养分、主导方向的社会内在有机核心变成操纵社会的外在政权(神权政治——特殊意义上的、狭义的——倾向),另一种则相反,"尘世"想彻底抛弃教会基础,抛弃其存在的内在神权政治因素,并由自己通过自身的客观社会力量及外部组织手段替代确定的圣物,替代为其基础的最根本的有机统一体。同我们上文所分析的"神赐"与"法则"这两个领域之间的关系一致的教会与尘

世之间基本的本体论关系，当然可以甚至应该根据人的精神状态采取不同的形式，无论在哪种形式中两种因素各占不同的地位，在具体的社会生活中有各自的活动范围(参见第三章,2)。但是，当内部基础与外部基础，“教会”与“尘世”之间，如同社会存在——不管是纯外部的、完全由“法则”决定的神权国家，还是绝对世俗化的国家——的灵魂与肉体之间的差异被抹杀时，我们就会碰到歪曲基本的本体论相互关系的现象，这是不正常的、病态的社会肌体，迟早会受到历史的内在惩罚(参见前言,6)。

我们所说的“教会”其基本社会职能构成了教会的本质，它就像社会的“灵魂”，是维系社会生活并为之指明思想的力量。前文中已指出(第一章,6)，会同性即“我们”与“我”的内在统一体是确定社会整体真正的内部关系的因素——而且有两方面的关系：社会整体成员之间，“我”与“你”(或“我”与“他”)之间的关系及整体成员与整体本身之间(个体的“我”与统一的“我们”之间)的关系。如果说在“尘世”上任何一个“我”皆与“你”相对抗，或者更准确地说，如果对他而言没有真实的“你”，而只有具体化的“他”作为“我”达到目的的手段或阻碍，那么我们看到，只有第一性的统一体“我们”才能克服这种永恒的对抗。但是，经验的、“尘世”存在中的“我们”与“我”本身又互不相容，相互对抗。社会生活充满着团结与个人自由之间、维护整体利益的政权与无政府倾向之间、向心力与离心力之间经久不断的斗争。由于“我们”这一因素并非先于“我”这一因素，而是与它相关(参见第一章,5)，因而这种较量在这两种因素内部没有孰高孰低、谁决定谁的问题，这两种因素只有在第三种，较高的因素——对神、对绝对真理的膜拜——中得以确定才能获得一致与和解，由此看来，这后一种社会关系的源泉在于膜拜这一因素，在于社会统一体在圣物中的确认。

另一方面，即使不谈这一社会关系最高源泉的意义，教会也因

是应当感、标准意识的真正源泉、决定社会生活的理念及导向力。教会这种圣物在人类存在中的真正内在的存在正是权威的根源,我们看到,这种权威正是法与权的基础。在最世俗化的社会,法律最终具有直接或间接地表现真理的效力,为整个社会所信仰,是社会的精神所在;或者充当实现真理的手段。即使是最世俗的统治者最终也是从捍卫真理、实现真理的事业中赢得权威并成为领袖,成为当权者的,在这种意义上"没有神就没有权"这一原则体现了内在于任何一种社会制度的本体论上的相互关系(参见第二章,4)。

但是,正如"教会"作为社会"灵魂"而存在,不可避免地存在着社会的"肉体"——"尘世"。这两者之间的相互关系与我们前面所分析的"神赐"与"法则"的相互关系(还有"会同性"与"社会性"之间的相互关系)是一致的。尘世是一种社会生活经验,是人的存在,决定人的自然归属。诚然,人类生活的最高目标是让神赐的精神力量彻底控制人的本性并完全浸透到人性之中,当然,还要让"尘世"完完全全地融入教会中。然而,要根本实现这一目标等于彻底改变人类并使人"神性化",使人本身超越人的客观存在范围。而在经验范围内,这种两重性基本上是无法克服的——任何外在的、人为的、通过组织形式以教会来吞噬"尘世"(国家、经济生活、法等等)的企图不仅必然失败,还能导致与预期目的完全相反的结果:使"教会"——即内在圣物这种社会精神所在——受到玷污,即歪曲"教会"、扼杀"教会"。如果说"尘世"应该完完全全地进入并经过改头换面纳入神人存在,那么,由于它仍然是一个世界,由此不能也不应该把神人存在纳入自己中,纳入为己所特有的有限的范围及歪曲了的形式中。整个世界应该无一例外都是为神所容纳的世界,但神不可能彻底纳入世界中。因此,人类生活中始终有两种并驾齐驱的倾向——使圣物赢得尘世及保护圣物不受尘世侵犯。但任何一种想借助尘世的力量及手段使世界服从圣物并使尘

世融于圣物的企图其实就是尘世对圣物本体的侵入。尘世表面上的宗教化只会玷污宗教,本质上是法利赛教义,它歪曲精神生活,只是用表面的伪真理来代替并排斥真理的内在本质,法利赛教义不是一种具体的历史现象,而是内在的、总是一再复发的人类精神病症,其本质就是混淆圣物本体与外部形式及其实现手段,结果使它丧失了真正圣物的性质。任何一种社会乌托邦,任何一种认为外部的、经验的社会生活某些因素与形式具有绝对神圣性质的信仰、任何一种想通过外部措施及社会改革来建立"人间天国"的企图,都患有这种法利赛精神病症,而且随着其过程的不断发展越来越暴露出法利赛教义道德上的祸害——惨无人道、冷酷无情、呆板的形式主义。明白无误地承认尘世就是尘世,认识到尘世中的活动形式及关系必须符合未经改变的、纯客观纯自然的人之本质,这不仅同尘世与精神有关、并最终必然会被神化的意识不相矛盾,反而是它的前提。从内部引导尘世社会存在并使之充满生机的圣物,只有在清楚地意识到它所活动于其中的与它不同的领域时,在使自己的活动形式及方法适应它所应该组成的那种材料的特性时,才能发挥自己的职能,这适用于上述有关本质道德的"神赐"领域与法律领域的一切关系。社会生活的肉体一方面从内部与灵魂——"教会"有机地融合在一起并获得生命,另一方面又由灵魂形成一种符合"肉体的"、经验的人之本质的制度与关系。

当然,"教会"与"尘世"的两重性和社会的"灵魂"与"肉体"的两重性一样(就像"会同性"与"外部社会性"的两重性同"神赐"与"法则"的两重性一样),没有完全分化与对立的性质,更没有对抗的性质。这两者之间的关系如神人统一的人类存在中神的因素与人的因素之间的联系一样是"既不融合又不分立"的,只有在那种被我们抽象地确定的最极端的情况下,"教会"与"尘世"——统一社会深处纯粹爱与真的圣物与表现为纠纷、贪财、争斗与暴力这些

自发势力的野蛮的、世俗的人间——才是绝对对立的。社会生活所有具体表现形式中都有一种中间环境不同程度地体现出圣灵深入尘世的程度。洁净的、神赐的生活教化并作用于道德法则，活跃风尚、日常生活、法规及政治和社会关系，使它们变得崇高。我们看到，如果没有隐含的或显明的圣物这一因素存在，那么"应当"这一因素也无法想像，我们知道，"应当"规定社会存在本身并贯通于其中，从纯净的、隐秘的内心道德生活到最粗野的、外加的警察强制机构。同时，另一方面，没有一种具体的社会生活自身是不反映"尘世"因素、不重视人具有的客观的自然界动物特性的。这个具有非常严肃的现实性的论题尽管被一些好幻想的人一会儿看成是过去某个时代的，一会儿看成某个社会生活领域或形式的(历史经验上的教会、君主制等)，它实际上却是纯而又纯的、未受尘世熏染的绝对圣物的化身。社会生活世界是不同等级、不同领域的组合，这些领域是按其范畴接近其精神基础——圣物——的程度、按其功能与本质的精神生活的功能关系的直接程度来区分的；但是，不仅每种具体的社会生活形式都兼有"教会"与"尘世"这两个因素，而且它们形式上的等级制度在这一方面也不能决定它们能否真正实际地接近教会并贯通其中，在这后一个方面，"教会"与"尘世"这种划分存在于它们无法看见的深处，体现了完全不同于客观特征与职能这种差别对存在的划分与衡量尺度。比如说，国家从形式上看要比家庭生活离"教会"这种人之精神在圣物中的统一体要远，而家庭生活又比经验道德生活及宗教生活离"教会"远。但是这并不妨碍政治家及任何一个国家公仆——从统治者到普通警士——在其活动中及对人的关系中在需要时可能会——以符合他所在那个领域的本体论地位的形式——比父亲对孩子或比道德说教士或祭司——更多一些纯净神圣的善心。从这方面看，神与人、"教会"与"尘世"的区分只存在于人的内心深处。

4、社会生活的理念力量与经验力量

在另一个方面，我们也有与我们已全面作了研究的社会生活两重性同样的两重性，它是社会生活时刻关注的焦点，也是引起分歧的地方——这就是人类活动中的思想、理念、信仰与激情、欲望和经验决定的动机这两重性。什么才是历史生活的真正动力——是思想还是激情？——这是社会哲学一直在探讨着的一个问题，显然，它与我们所讨论的社会生活的两重性问题有直接关系，是该问题的另一种表现。

由此可以看到，在由来已久的历史"唯心主义者"与历史"实在论者"或"唯物主义者"之间的争论中我们不能偏向冲突的任何一方，因为无论哪一方都片面或夸大地体现了社会生活中必须同时存在并发挥效力的两种因素中的其中一种。首先，提出"思想"或"激情"是不是历史生活的决定性"因素"这一问题本身，从方法论上看都是极其错误、极其简单幼稚的，对这一问题最笼统的回答只有一个：历史生活的动力既不是"思想"，也不是"激情"和需求，而只能是同时既有"思想"又有"激情"的完整的人本身。这里可以提出的较合理的问题只有一个——在人的积极生活中，这两个方面哪个方面更为重要。我们总的认为，在这种纯客观的问题提法上历史"实在论"(甚至"唯物主义")优于历史"唯心主义"，历史唯心主义是幼稚的唯理论在社会生活中的运用，是一种肤浅的心理学观点，认为"思想"或纯理性因素在人的生活中起决定性作用。最新的心理学提出了"主意论"，并发现人内心的"激动情态"与无意识的欲望有无比巨大的决定性作用，这就驳斥了这种幼稚的唯理论。从 19 世纪经验中产生的历史"实在论"认识到依据纯粹的"思

想”去改良社会是虚幻的，它的贡献在于发现了社会生活深处自发的、有机的力量，甚至“经济唯物主义”——极端的历史实在论——在这方面也基本上是正确的：人类无法摆脱的需求、对衣食住行的日常生活需要、贪婪的私欲在人类生活中远比任何一种抽象的“思想”及“世界观”要现实得多、重要得多（同样，从这方面来看基本上正确的还有与它相似的心理分析学派的“性唯物主义”，尽管它有很多夸大之处）。总而言之，历史实在论的正确性在于它（尽管我们马上能看到并非完全相符）反映了具体的、非理性的或超理性的生活比脱离了强大的深层存在的纯“思维”或思想更为重要。历史实在论反映了痛苦的真实：甚至最粗俗、最卑鄙、最盲目的人的激情和欲望，由于反映了他的实际生活，因而比最崇高的思想更强大，因为思想没有植根于人的心中，而且本身也没有反映人的某种最根本的生命动力。

然而，这种——现在已被普遍认可，所以是平常的——看法仍停留在真正本体论上的相互关系的表面而非深入其内部。在人那里，单纯的“激情”强于单纯的“思想”——因为单纯的或纯粹的思想本身根本没有生命，没有活力——这是无可辩驳的心理学公论。但是另一个更重要的相互关系同样是无可辩驳的，这就是：在社会生活中，如同在任何具体的生活中一样，人从来不受单纯的激情或单纯的思想的控制。如果说任何一种思想要想变成一种动力必须与激情、与人类活动的直接冲动联系在一起，那么反过来说，任何一种激情（纯粹病态的情况除外，这里人已不再是“人”了）也只有与某种理念联系在一起或至少戴上“思想”的面具，才能在人类生活中获得决定性的、指导性的力量。最卑鄙的欲念——贪欲与嫉妒——只有披上道德上的愤怒及对实现真理的道德追求这种伪装时才能对社会生活产生影响。不管这种伪装中有多少伪善的成分，但如果不借助最直接的、真正的人性需求，则伪善本身根本不

可能,也无法想像。前面我们看到,人就其本质而言是“道德的”生物——不是说人的内心始终存在道德因素,他道德上是纯净的,而是说人始终在寻求真理,寻求道德依据,把自己的生活本质看作服从真理的义务,并且他的每一个行为、每一种动机都必须与这一理念联系在一起。问题在于:具体的人类生活本质上与仅仅是现实的经验生活这一人所固有的欲望与动机的总和不同,比它范围更广:我们看到,它是一种精神生活,其中“应当”这个因素克服并抑制客观现象的人之本性,充当人类生活的内在因素。生活比抽象的、纯理性的思想更有力,这并非由于它仅仅是一种真实的现象——与一切理念的相对、而是因为它本身本质上就是一种真实的思想或者是在理念中确定的生活,是思想与生活的有机统一。

但是,既然我们所说的“思想”并不是指纯理性、纯智力上的人类意识,而是指这样一种实际的思想,那么,既作为意识又作为“应当”感的道德,历史“唯心主义”与“实在论”的相互关系应该在我们这里有根本的变化。在社会生活的一切动力中,最强大并最终获胜的总是道德观念这股力量,因为它同时又是一种道德意志,是实现那个被认为是社会关系中的真理的强大动机。一个现实的政治家可以有充分理由蔑视所谓的“社会舆论”,置“社会舆论”于不顾,因为它确实仅仅是“舆论”,仅仅是目前较为普遍的理论观点和评价;他知道得非常清楚,这种舆论基于“多数人”对思维活跃、善于独立思考的小部分人的随声附和,因而没有定性;他也知道,政治上实实在在的成功或迎合群众不加掩饰的激情与生活需求可以轻而易举地消除这种“舆论”并使舆论导向自己。但是既然这里谈的是植根于人的内心并成为真正生活的道德要求的真正的信仰,既然社会舆论既是一种实际的信念又是道德意志——那么政治家出于纯粹的实际目的应该把这种力量当作社会生活中最强大并且实际上绝对不可战胜的因素加以重视。这些深深扎根于具体的精神

生活中的道德动机，如民族意识、宗教感情、自尊心及个人自由，迟早都会冲破一切阻碍在社会生活中找到出路，它们能发现：即使是最巧妙的"实际的"政治手段，甚至在社会中存在的最卑鄙的贪欲与肉欲也是极其软弱无能的。欧洲征服者、战无不胜的拿破仑败在欧洲人民觉醒的民族意识的道德力量之下；天主教教会的整个强制机构及其政治家采取的一切最巧妙最深谋远虑的措施都阻止不了所向无敌的宗教改革运动，因为其基本宗教思想已深入人心；同样，强盛的罗马帝国到了某时也在基督教这一宗教意识的内在力量面前束手无策。没有一个，即使是最贤明、最强大的君主国在历史上能够抵挡住道德力量的冲击，抵制社会对自由、对自决的追求。犬儒主义的伪现实政治只信仰低层次的、日常的力量——贪财、贪权、虚荣心，蔑视道德思想，认为这是微不足道的、虚幻的臆想，这种政治最终必然在历史生活的进程中受到惩罚。这样，真正的道德意识，源自直接的精神生活深处而形成的有机的思想－力量（富耶所用的术语），以其真实存在的特征根本区别于纯理论的思想，思想－观点。在这一点上真实的道德观是社会生活中惟一起作用的因素，甚至最强烈最低级的欲念只要与道德观联系在一起也能成为社会动力。当蛊惑家企图煽起人的欲念，挑动人将欲念付诸行为时，他只能让这些欲念戴上追求道德真理的面具，别无它法，因为无论人的个人情感和欲念有多强，但要想让胆小的、中庸的人走极端，去铤而走险，要想让欲念融为一体形成一股统一的社会力量——那这些欲念本身应该使自己从属于义务观（真正的或虚构的）来互相联成一体，应该让人理解为服从的义务。

真实的思想作为一种道德意志在社会生活中的实际意义归根结蒂来源于社会的本体论本质。我们看到，社会存在从本质上看不是纯经验的实在，也不是一种纯理念的事物，而是理念与实在领域，是超人存在的因素——构成社会客观实在本身的应当因

素，——从一开始就贯穿于自然与人类存在的经验力量的存在领域，因此，社会生活中“理念的”与“客观实在的”根本不是相互对立的具体、单独的两极，而是彼此水乳交融。作为一种理念，“思想”在社会生活中不仅仅是思想，而是真实的、起着作用的力量，即一种完全实在的东西；另一方面，人类生活纯粹客观的力量作为一种一开始就由“应当”这种理念因素形成的力量具体存在于社会中并发挥作用。社会生活中，“思想”与经验力量之间的关系不是两个完全不同、完全独立的“因素”之间的关系，它类似于肌体中“灵魂”与“肉体”之间的关系，这里“灵魂”从一开始就是活的肉体的隐德来希之源，并不脱离肉体，而正是“具有形体的”灵魂；而肉体也不是无生命的物质，而是有生命的、“具有灵魂的”肉体。只有在具体理解了两重性本身具有相对性质后，我们才算对这种两重性有了正确认识。真正的、与其对象相符的社会实在论与真正的社会唯心主义互相并不矛盾，它们在社会的理念与真实中达成一致，在这里，“实在论”认识到社会的外在形式不是僵死的躯体，而是有生命、有灵魂的，本质上是从理念中获得灵性并形成起来的肉体；而另一方面，“唯心主义”则认为，社会“精神”不是一种脱离肉体的“纯粹精神”，而正是植根于有机的生命深处的精神，因而一开始就与肉体有关。在这样一个具体的统一体中我们就能认识到低级的、自发的、被形成的因素与高级的、理念的、形成的因素之间的两重性与斗争，同时这种对抗正是发生在这两种因素不可分的有机结合体之上。如果低级的、自发的因素摆脱了固定的道德理念的控制而相对自由地存在，那它就不是社会存在的创造力量，而是破坏力、瓦解力。没有一个社会生活领域是单纯靠盲目的激情和欲望建立起来的：创造社会经济制度的不是饥饿与贪欲，而是靠义务感、安贫忍辱的禁欲主义、对别人的信任及从道德上承认他们有参与共同活动的权利来确定与制约的经济上的需求；创造婚姻与家

庭的不是性欲——性欲只会瓦解婚姻与家庭，而是对异性的情感，这种情感从一开始就受理念上的爱情、受禁欲主义、受夫妻间、家庭成员间的道德关系的控制并从中获得灵性；确定个人政治权利的不是无政府主义的自由狂热，而是那种以个人的道德尊严感及对秩序、对他人权利的尊重为表现形式的自由精神。另一方面，如果高级的、理念形成的因素不承认自己是一种来自生活深处、其表现与整个社会的具体精神状态及生活需求有关的具体的精神，而狂妄地将自己当作纯粹的理念与社会实在对立起来，那么它不是苍白无力，就是凭借某种盲目的热情，以它的政治狂热破坏生活并最终被社会生活中一些甚至低级的但却是真正的有机力量所战胜。社会生活"理念的"与"经验的因素"这两者本质上都植根于精神生活这种生活统一体中并只有这样才是社会存在真正真实的力量。社会"形式"与"物质"之间的两重性就是这样的两重性——在这种两重性中每一种因素确实都可以有相对的独立性，可以彼此分离，可以互相斗争，但只有它们共同存在及其相互间的有机关系才是正常的、源于社会本体论性质的相互关系。历史是永不停息的斗争过程，同时又是永不停息的"思想"与"欲望"，人类生活中精神与肉体这两种因素的合作过程；斗争只有在完全不可分的统一体中才有可能，同样，统一体也只有在斗争的形式中才能实现。社会生活作为一种精神生活，作为人类永无止境的自决与精神形成过程，正是这样一种人类生活中理念的力量与真实的力量有机的、既密不可分又互不融合的合作与对抗。

第二编

社会生活的基本原则

（论社会理想）

第四章　一般原则

1、社会理想的确定

在前言中我们看到，社会哲学的主要及最终任务在于制定这样一些社会生活法则：它们植根于社会的本体论本质，是真正的、在本体论上得到确认的，即健康、正常的社会生活的条件，同时，对于人的自由意志——可以遵从这些法则，也可以破坏这些法则——而言，它们是准则，规定社会生活真正客观的理想、真正合理的任务。以上我们试图对社会本体论性质与结构的主要的本质特征作了说明，现在我们应该借助这一分析结果勾勒出——总的，提纲挈领式的——源于社会本体论本质的社会生活基本准则。这些原则来源于社会与人的普遍基础，从本质上看是永恒的、包罗万象的（参见前言，6），因此，在这里我们不可能对今天的政治问题——这样一些问题，如：当今的俄罗斯需不需要君主制或共和制；或是在经济部门应该有多大的自由度、国家调控范围多大；或者我们如何解决工人和农民的问题等等——做出具体的、完满的回答，所有这些问题原则上都不是哲学问题：它们可以通过将普遍的社会哲学原则用于此时此地的具体的客观物质的方法解决，因此，这些问题的具体解决不仅要求有健康的普遍原则，而且要求对社会生活经验有非常具体的了解，要求理解社会生活，知道社会生活的该历史结构及其需求。倘若社会哲学试图亲自去彻底解决这

些问题，而不是仅仅针对问题的解决提供一些总的、指导性的指示和标准，那会是一种极其危险的保守主义，一种想摧毁生活的专制行为，企图用一种抽象的模式来构成极其复杂多样的生活。具体的社会政治理想应该不仅决定于社会生活的普遍的永恒的原则，而且决定于它们所用于其上的那种客观物质的性质：无论哪种方法，其合理性取决于该社会的物质生活条件，取决于社会及其某些阶层的精神（道德的、宗教的、智力的）状态，取决于社会各阶层（阶级、民族等）之间的关系，最后，还取决于当时摆在社会面前的那个历史任务。正如医生确定必要的医疗措施不仅要根据生理学与病理学上的共同原则，而且要视病人当时的肌体状况而定；正如教育家确定任何一个教学计划或教育课程时要针对某个学生或某个班级当时的智力与道德状况运用心理学、伦理学和教育学的基本原则；政治家在自己的措施与追求中也需遵循一条宗旨：以相对而言最好的方式将社会生活的普遍的领导性原则运用于社会的该状态、该需求中。政治就是医治（保健性的、治疗性的，在万不得已的情况下还得动手术）社会或是教养社会，为其内在创造力的发展提供良好的条件和关系，对于后面这些绝对的普遍任务，政治的具体措施本质上始终只是相对的，就像医学上、教育上的措施一样。如果相信某些具体的社会理想（某种政体、某种社会制度）有绝对意义，是一剂万能的灵丹妙药，运用于任何情况，那就把相对的变成了绝对的东西，就是偶像崇拜，既在理论上站不住脚，又为道德、宗教所不容。对该人民、该人民的该状态及其生活的该条件来说只有那种社会制度才是适合的，它一方面最符合其存在的有机的基础、符合其真正的信仰、符合其本质的道德生活方式，另一方面最有利于促进社会力量的进一步创造性发展。那种能确保在该条件下有最好的管理（如提供最精力充沛、学识渊博、廉洁奉公的管理人员）及在该状态下最大限度地实现国家监督与社会主动性之间

的平衡的政体(如:君主制或共和政体、贵族政体或民主政体等)是好的;那种能促进产生最大的生产力的经济政策是好的;那种能在该条件下、在与社会道德意识相应的形式下保证有最大可能的社会公平等等的社会关系是好的。此外,由于社会生活具有有机统一体的性质,由于其所有领域或方面都互为依存,因而,在社会生活的某些领域,只有那些相互适应、共同组成社会结构、最能确保社会整体全面健康与创造性发展的措施与理想是好的。

但是,任何具体的社会理想都是相对的,这不仅是指它取决于客观条件,取决于时间上、地点上的条件,而且由于没有一种具体的社会理想能绝对地实现绝对的真理,而只是相对地、部分地实现。最完美的制度永远只是相对的,而不是绝对最完美的。建造人间天堂、在地球上建造一个完完全全、一模一样的天国的理想是根本不可能实现的,因为它没有考虑到人性中有恶、有不完善的地方这一基本的本体论事实,因此,这样的理想在付诸实施时就不可避免地——由于其本体论依据是错误的——非但建不成所期盼的人间天堂,反而会制造一个人间地狱。离我们历史最近的典型的例子就是——雅各宾派想建立绝对的人民政权以及布尔什维克想建立的绝对的社会公平。一切人类的因而包括社会生活中的一切本质上都只能是相对完美的——因为存在着一个绝对的理想目标与不完善的客观的人类本质之间的折衷问题。

当然,社会改革家想消除道德意识所感知的占统治地位的社会关系中的恶并代之以善,这种愿望总的说来是正确的;但与此同时,我们往往忽略了一点:不是任何的恶都能在此时、在此条件下被清除的(就像不是任何一种疾病、任何一种健康上的小问题都能治愈一样),并且首要的一点,没有一种恶是可以彻底铲除的——在经验的范围内,在达到所期望的彻底改变人类与世界之前。想迅速根除一定社会领域、一定社会形态中在该时代表现最为明显、

最为突出的恶，通常不可避免地导致这样一种改革：以一种恶取代另一种恶，有时甚至比前一种恶更甚；因而，可以说恶只是从社会关系的一个领域或一种形式转嫁到另一种领域或另一种形式，而不是被消灭。比如，人们意识到无所不管、甚至非常琐碎的事也管的警察部门的监护有极大的危险性，因而产生了"容许行动，容许走(自己的路)"(原文为法语)的原则，导致了绝对的劳动自由、经营自由的胜利；但这种绝对的自由只会使弱者落到无人保护的地步，导致对下层的贫穷的劳动阶层空前无度的剥削，因此要求恢复国家的干预，制定工厂管理及社会法规；另一方面，在俄罗斯，人们认为个人经营的自由是绝对的恶，因而想将它彻底铲除，这就导致了名为社会主义的全民奴役这种可怕的非真理。历史上还有一些政治生活反复波动的例子，从极端专制走向极端无政府主义的自由或相反，或是从政治不平等、下层人民毫无权利这个极端走向庶民统治这个极端，让群众或愚民等人压制高层次、较有学识的阶层，压制精神文明、社会文化的代表者。

社会改革应该始终指的是人类社会中可以具体达到的不是绝对的善，而只是最大限度的——在该条件下——可能的善，而且必然以在该条件下最少的无法消除的恶为前提。选择不是在绝对的善与绝对的恶之间，而始终是较多的或较少的善，或者——同样——在较少的或较多的恶之间。

然而，以上所提出的看法及所举的例子还说明了另一个方面，从这里应该能认识到任何一种个别的社会理想都是相对的。不仅任何一种具体的社会关系模式，具体的社会"制度"总是相对的，这种相对性在于没有一种制度可以包含绝对的善，因为到处都不可避免地存在着绝对真理的理想目标与不完善的人类本质之客观表现之间的折衷问题；而且最完美的、同时正在实施的原则——由于它是个别的、抽象的原则——也是相对的，因为它只是片面地反映

了绝对真理，因而需要有其他原则来补充和限制。我们已经知道，社会生活是完全统一，它不仅是数量上的完全统一，是多的统一，是所有成员的根本统一，而且作为一种精神生活它还是质量上的完全统一。精神生活由于其基础是神的生活或曰神人生活，因而是包容一切的完整的生活；又因为真正的理想只能是真正的存在、存在的本体论基础的实现，所以，这种精神的、当然也是社会的生活的理想只能是具体的完全统一，真正完整的精神存在。因此，任何一种个别的抽象原则，——不管是"自由"理想，还是"团结"、"秩序"或其他什么理想，——都不是完整的、完全统一的精神生活，而只反映了精神生活的一个方面，因而不能充当社会生活的最终理想。只有这些相互联系、和谐地互为补充、相互平衡的抽象理想全部加在一起组成的统一体才能表达社会生活的真正使命、真正目标。历史是一个由某些抽象理想不断变换的戏剧化的过程，其中每一种理想都在表现过程中发现自身的片面性和不合理性，因而让位给另一种理想。在这一世界历史剧的每一幕中，人类都会迷恋于一种被生活的客观需求或时代的精神状态推到前台的理想；为了实现这种理想，人类在该时代贡献了自己的毕生精力，认为这种理想就是自己一生的普遍的最终目标；然而，一旦这一理想得以实现，他必然对之感到失望从而又开始寻找另一种新的、常常与他以前的信仰截然相反的东西。而实际上，作为一种其精神生活是神的生活的社会生活，其惟一的、最终的使命是具体完整地实现自己的真正本体论本质，即使人"神性化"，尽可能在共同的人类生活中充分体现全部的神的真理。社会生活和总的人类生活一样，其最终目标只有一个——在广袤的、深刻的、和谐的和自由的神之本原中、在一切生活中的真实存在中实现自身生活。从社会生活的这个总目标产生了由某些原则组成的分级结构，这些原则只有组合在一起才能反映这种结构。其中最普遍、最根本的原则是服务

原则、团结原则及自由原则的三者统一。

2、服务原则

服务原则是人的本体论本质最普遍的体现因而也是社会生活最标准的原则，其本体论性质我们已在前文中作了表述（参见第二章，3～4）：人本身是一种自我战胜的生物；人的真正活力不在于对自己的意志深信不疑，不在于消极地服从自身固有的欲望，而在于履行应当的职责，遵循真理，在于实现最高的、在他心中存在并控制他的神的旨意，把自己当作神的旨意的传达者。人本质上从来都不是自己生活的主人，相反，他只是最高命令的执行者，绝对的、神的真理的传播者，是仆人，而不是主人。这个原则在旧约与新约之最大的诫命中表达出来："你要尽心、尽性、尽意、尽力爱主你的神"（申命记，第六章，5；马可福音，第十二章，30）。这条诫命如任何一条真正的神的法则一样，非但不只是个人生活的道德规范，甚至也不只是共同的道德规范；由于它表达了普遍的人类生活基本的有机本体规律，因而是普遍生活同时也是社会生活中永恒的、包罗万象的、本体论上无法破除的、决定性的原则。

这个原则与一种对人及社会生活本质的观念截然相对，这一观念在新时代产生并得到巩固，以"人权"及"人民的意志"至上的学说确定了个人及集体意志的主权地位。新时代的人接受的是无神论的教育，在他看来，这一永恒的法则对他不起作用；他为自己所受的教育而感到自豪，他就像莫里哀的《没病找病》中的那个医生那样，相信"我们改变了这一切"（原文为法语）；难道最终能成为人类生活最高统治者的不是个人的、集体的人吗？人自己创

造了自己的生活——他按自己所想要的那样生活着并应该这样生活,这点看起来是那么顺理成章,使任何相反的意见都变成怪诞的想法,变成黑暗的、蒙昧的"神秘论"时代及宗教"迷信"的沉渣旧货。

这个似乎显而易见的论断是错误的,一旦人执著地想成为自己生活的主人,不受限制,能自我行事时,这种论点就根本无法实现;这时,人成了自发情感的奴隶,这种情感非但不能建立、发展他的生活,反而只会破坏、摧毁他的生活,这在人的个人生活中任何一种一意孤行的行为中经常发生,但是,在社会历史经验中也得到了证实。雅各宾党人想使人民成为其政治命运的真正有充分权力的主人,布尔什维克同样想使人民成为经济利益、经济生活的享有充分权力的主人,这两者的意图都只会招致可怕的全民奴役、解体与贫困的后果。

实际上,人在他是自己肉体生活的"主人"这一程度、这一意义上才是自己的历史和社会生活的主人。当然,他可以做任何他想做的事,但是,要想维护并确定自己的生活,他应该使自己的意志服从于那些从本体论上控制其本性的不容置辩的规律。一个人若想保持健康同时拥有自由,他应该不顾自己的意志而遵守根据生理特性规律制定的卫生条例;同样,一个人要维持自身存在及其道德生活的自由,他应该使自己的意志遵从素来控制其精神生活的法则。要想真正主宰自己的命运,人首先应该把握住自己、控制自己的放纵行为、控制自然滋生的情感。政治常识告诉我们,只有在法、在尊重调节共同生活的普遍的客观规范的基础上才可能有自由——包括个人的、集体的(社会自决的自由);但什么才叫尊重法,才叫服从客观的应当、让人的意志行为服从最高的、超人的真理?我们看到,人之所以为人正是因为他是某种大于作为客观存在的人的东西;人之所以为人正是因为他同时具有另外一种因素,

超人的神的因素，这是人作为一种有精神的生物的特征。但也正因如此，人（既是个人的，也是集体的）只有在他服务于最高的、神的真理时才能获得自由，获得自决权。

由此可见，最高的、真正第一范畴的人的道德社会生活只是义务，而非权利；任何一种权利都只是义务的派生反映。没有一个个人可以对另一个人、对社会根本要求什么，社会也不能对人根本要求什么。因为任何一种人的任何要求与奢望都应该先在真理的砝码上掂量掂量，应该先为自己找好理由，证明自己是合理的，即是符合那个无论是个人还是社会都有义务遵从的绝对真理。在整个的人类自身——即排除与神的联系中，没有任何神圣的东西；"人民的意志"可以是与个人的意志那样愚蠢的、有罪的。无论是人的权利还是人民的意志，它本身都不是神圣的；只有真理本身这种绝对的即不取决于人的善才是原本就神圣的；因此，人的行为——个人的及集体的——总的总来不是由权利决定的，而是由义务——正是服从于善的义务决定的。人类的一切权利最终都来源于——直接或间接——一个惟一的"天赋"于他的权利，来源于要求的权利，要求给他以履行义务的可能性。所有其他一些源于个人自由及自决原则的个人权利都在维护个人自由这种人类生活正当的即必须遵行的因素的义务中得到确认。但是，社会作为一个整体也可以要求每个社会成员、每个个人不是服务于它本身——社会本身，服务于它的利益，——因为许多的总和本身对一些人并不占任何优势，——而只要求他们参与服务于真理，这不仅是个人的义务，而且是社会这个整体的义务。无论是人还是社会，最终执行的既非自己的、也非别人的意志，而只是神的意志，求得真理的意志。服从这个因素作为最高原则决定了构成社会制度的整个权利及义务结构。

服务原则是社会生活的最高原则，是一切社会制度的基础，同

时又如使其得以巩固的水泥,——这是从上述关于社会本体论性质的一切中得出的结论。如果上面我们看到:整个外在的社会性——既作为人类意志的自由的相互作用,又作为强制性的国家与法律组织——是存在于其深处的会同性这种多的根本统一的外部表现和客观体现;又如果我们认为会同性自身的最终本质在于它是一种教会——人在圣物中的统一,是在神中得到确定的人际交往;那么由此不言自明:服务于神、实现绝对的真理是最高的、包罗万象的原则,在此之外社会存在本身便不可想像。下面即将谈到的那两个派生的原则——团结原则与个人自由原则,统一体"我们"与统一体"我",——正如前面所提及的那样,只有让它们都遵守"服务"原则,才能互相顺应,互相协调;又因为它们的协调是社会的真正本质,因而正是从这里可以看出这一最高原则的中心意义。我们知道,"我们"与"我",作为统一体、作为真正整体的社会与个人,在社会存在中是以两种独立的、互相对立的双方出现的,其中的每一方都想获得绝对意义,都认为自己才是绝对因素。社会这一整体的幸福与利益、其自我保存与巩固才是经验的国家与社会生活的最高目标,社会成员的行为都应服从这个目标甚至为它献出自己的生命;我们看到,社会有如一个"人间之神"而存在并被感知。但是,每个独立的个人,"我"本身,也直接认为自己是绝对因素;"我"正是那个绝对存在达到自我意识的点,是直接为我的;整个经验世界——包括社会——都被它视为自己自我实现的环境与手段,因而永远不会安于自己这种作为社会利益的手段或工具的状况。这种意识不同于人身上客观存在的自私这种天性;"我"在自己的深处意识到"我"中有某种惟一的独一无二的东西,一种最重要的东西,一种神圣的东西,对此它不仅不能而且也无权抗拒。于是,两个"人间神灵"——社会与个人——之间发生了强烈的冲突,每一方都想得到绝对意义,都想充当其他一切都应对之

服从的人类生活的最高目标及至圣。“至圣祖国”，高于一切的“人民的意志”与“神圣不可剥夺”的“个人权利”对立，由于这两者都被认为是最高的、最终的原则，所以它们之间不可能调和；社会似乎注定要永远在吞没一切的专制的国家社会意志与使一切瓦解的无政府主义的个人志向之间来回波动。团结原则认为一切个人自由都会贬低自己，对它的存在构成威胁；自由原则则认为社会统一体提出的任何一种强制性的要求都是要毁灭它。而这里的情况不是一种原则可以压倒另一种原则从而在贬低或消灭这种原则的基础上取得胜利；因为两种原则同样都为社会存在所必需——因为无论统一体“我们”还是统一体“我”离开另一方都是无法想像的，所以这两个对手之间互相有不可分割的联系，战败方倒地时会拉住胜利的一方，于是两者同归于尽。因而，在自身中即在现实的人类存在中得到确定的社会注定要在专制与无政府主义的循环及永恒对抗中灭亡。

由此首先可以看出，无论是自由主义，还是民主主义的社会理论都是错误的；无论是“人权”还是“人民的意志”，还是两者的总和，都不可能是人类社会的基础，只有某种这两个原则之间无原则的折衷才是可能的也是实际存在的，这正说明两者都不是社会的第一性原则。如果只对其中某一个深信不疑，那不是落入社会统一体极端的专制统治，毁灭个人同时毁灭社会，就是出现极端的无政府状态摧毁社会秩序同时摧毁一切个人存在。上面指出的折衷的出路——两种原则都各占一点——不仅是无原则的，而且实际上也证明对这两个原则都不相信；此外，说它不是解决问题的根本办法，还因为这里谈的不是两种不同的、独立的力量机械性的平衡问题，而是指两种相互关联、互为决定因素的原则的有机统一问题，在这里，贬低其中一个就是贬低另一个。这样，这里一方面已经决定要有第三个、最高的原则作为最后仲裁员来调解争议的双

方，另一方面，只有通过抑制双方要求即整体贬低的方式才能达到调解的目的。

我们知道，解决这种二律背反的关键主要在于会同性这个"我"与"我们"的第一性的统一体上，这里，两种因素不是作为外部独立的双方互相对立，而是互相交融，作为内在的、互以为生的力量而被感知。然而，这种互相交融也只有在两个因素都不把自己当作第一性的绝对力量，而只是在第三者，在真正第一性的绝对因素——神——中得到确定的派生的绝对力量时才有可能达到(参见第三章，3)。真正的、有机的"我"与"我们"这一二位一体只有在"我"与"我们"献身于最高因素——神——那里才能实现。"谁为了我的名义毁灭灵魂，谁就拯救了灵魂。""我"与"我们"之间或自由原则与团结原则之间的对抗程度根据两者之间为权力、为自身存在而斗争的程度而定；当双方都把存在当作服务，并且执行的都不是自己的意志，而是最高意志时，对抗就被一致与默契的合作所取代。

任何一种社会秩序都建立在合作即社会各阶层及各成员分工并共同参与服务事业的基础之上——这在很大程度上是显而易见的，但是自然主义观却把这种服务理解为服务于社会；因为社会不是一种真正的主体，——又因为，即使它是这样的主体，仍然无法理解为什么个人应该服务于这个摩洛(火神)，——所以这种服务归根到底是人与人之间的相互关系，是以满足人的需求为目的的劳务交换。但在这种情况下，最根本的、有推动作用的合作目的是个人的利己主义，而合作本身也只是其中一种可能，始终只是其中一种相对合理的满足私欲的手段，一种方法，因此，在合作的后面隐含着私欲、贪欲的斗争——阶级之间、阶层之间的斗争，买方与卖方之间的斗争，掌权者与下属之间的斗争；只有笨蛋和孩子——这在古希腊柏拉图的无政府主义理论——现代"经济唯物主义"原

型——中已经论证过——才会相信真正无私的服务，这样，根据这种实利主义，服务原则赖以建立的基础本身便动摇了，只有承认服务是最高原则，把它视为真理的服务才能使这一矛盾迎刃而解。任何一种社会劳动及职能的联合及划分——它构成社会生活中既综合又区分的联系本质并确定复杂而有机的社会统一体——都是服务这个最高原则及其重要意义的体现。某些阶级、某些职业、某些人在共同事业中的合作归根到底不是建立在其实利主义的必要性之上，而建立在从道德上认识到服务原则为最高原则及人类生活的基本本质之上，这就是统治者与被统治者之间的联系的意义与道德依据：这种联系只有当它在共同服务于真理这一思想上得到确定时才是牢固的。马克思主义关于阶级斗争的学说及虚无主义关于社会各成员、各部分之间的关系的普遍观点，把可能出现的混乱及任何人类事业中不可避免的不尽完善之处，在社会服务的过程及秩序中升格为社会关系的绝对本体论本质，实际上，社会中每个阶级、每个等级的产生与存在都是以其作为服务机构所发挥的职能为基础的，否则便无法想像。

综上所述，可以得出结论：始终一贯的、无神论上自我确认的人类社会是不可能有的；作为社会生活之本原及最高指导性原则的宗教服务原则是绝对无法排除的。

3、团结原则

由服务原则产生了上述两个衍生的、相关的团结原则和自由原则，它们与服务原则有关，是它在人类生活中的具体体现。

关于团结原则问题，我们已在本书第一编论及会同性本质时作了详尽的论述，因而在此只需把前面所说的归纳一下再稍加补

充即可。人类生活的第二条伟大的永恒的诫命:"爱别人,就像爱自己",像第一条基本诫命——爱上帝——一样,也不是仅仅与个人生活有关的派生的道德命令,而是整个人类生活当然也是社会生活的永恒的本体论本质的准确表现。我们看到,人与人之间任何一次,甚至最实利主义、最表面化的交往,——无论是冷漠的合同关系,还是一些人对另一些人的强制性统治,——其基础是人的根本的内在统一、人对人的充分信任与尊重、内心的亲近感、直觉的相互理解,最终归根于第一性的统一体"我们"。这样,道德大原则爱别人,即使是仅仅简单地把另一个人看作"像自己一样的""他人",直觉上把他视为"你",即与我同样的、我的自身命运与其命运相连的人,满怀同情地感受到——程度不同,但本质相同——他是一个本质上与我相近的精神生活的代表者——这个原则是坚固的和永恒的基础,没有这个基础则任何社会都是无法想像的。任何最新的个人主义、任何关于人类社会必然有对抗与斗争的学说,无论它们宣扬的是什么内容,无论它们包含多少相对的真理,它们都不能排斥或替代这一基本的社会关系原则。如果马克思主义所信仰并宣传的"阶级斗争"不是在某个基本的阶级团结、在共同参与共同事业的意识、在各阶级的代表的亲近关系这些基础上展开,那么社会就会瓦解为各个部分,同时,作为社会阶级的"阶级"自身也不复存在。这种规律同样适用于社会统一体内部的任何一种斗争,甚至适用于国际斗争,它也在国际合作与团结的基础上展开并由此得以缓解;无论是直接意义的"战争"还是转义的"战争"始终是国际关系——不然,民族早已不复存在了;甚至连战争都知道——即使是大致上——它所应遵从并在其中表现出永恒团结的意识——即使很不明显——的国际法"规则"。

前面指出了团结原则作为确定人与人之间的社会关系的原则,其普遍意义不言自明,对此还可补充一种看法,从源于本体

论统一体“我们”的团结原则可以得出结论：社会关系由那些其统一整体直接建立在具体的人之间真正接近、建立在人对人的积极态度的基础之上的小团体构成。从这里（不管前面我们所提出的一些看法——第一章，6）可以看出，家庭作为基于其成员间亲密关系的社会基层组织的重大意义；由此产生一切小团体——基于相邻关系上的（各种规模大小不一的地方自治）、基于共同的劳动与职业利益之上的（工会）——与各种大型集团的意义；由此还能看到，表现为爱国主义意识的国家统一体更多地还是通过内心的区域统一的意识，通过对自己所在的城市或地区的热爱，通过对当地习俗、歌曲、方言的眷恋体现出来。在规模很大的、包容地广人众的社会集团中，任何集中化都会威胁到整体的稳定与内部团结，因为它破坏了小型的、从属的社会团体。与此同样明显的是：真正的“国际主义”，认为共同的人类是一个整体这种意识只有通过各民族互相之间的交往，即不是通过否定或削弱民族意识，而是借助民族意识，才可能成为真正的情感。社会作为一个活的机体之所以牢固并充满活力，正是由于它与任何一种复杂机体一样，是一个由许多从属的及次从属的低一级社会统一体组成的等级制统一体。

由此可见，社会内部团结、不自我封闭、直接对个人开放所有的国家各级机关对社会有重要意义——“开放”领导部门，“口头陈述”与“公开”诉讼程序，工人与业主之间纠纷的“劳动争议调解”，社会代表参与履行国家机关的职能，等等、等等。人与人之间密切的私人关系、社会各级机关的“人”的意识、其在具体个人身上的体现就像永不停息的血液循环维持着整个社会的生命统一体。人对人的亲近、彼此“相识”及互相尊重，总之，社会成员——作为有生命的人——的一切直接感受、社会中“人”流的存在是一剂甘露，有了它，社会存在真正稳固的统一体才能得到保障。

4、自由原则

社会存在中的个人自由原则与团结原则一样是主要的原则，这个原则的意义同样直接根据我们所分析的社会本体论本质而来。如果说上面我们驳斥了个人主义把“我”当作绝对的生活本原的观点(第一章,5),并指出它与统一体“我们”历来都有相互关系，那么我们还指出了“我”不是由“我们”派生出来的，而只是与它相互关联。但是,“我”作为构成个人存在特殊的、内在的方面，其本质就在于“自由”，在于“自生性”，在于某种美化个人生活并渗透个人生活的原始性。另一方面，我们看到社会存在的基础是精神生活，整部庞大的社会制度的机器只是上层建筑，是由精神生活的动力开动的传送机器;我们看到，法与权的力量归根结蒂取决于它们对人的灵魂的影响，取决于对其权威性的自愿的承认(第二章,3—4),但是，精神生活，人类灵魂与现实的最高制度的关系，对这种现实的真实理解——它是那种限定社会存在的真理感或应当感的基础，——只有在自由中才有可能。如果说前面我们看到，人的本质不是专制君主，不是主人，而是仆人，那么，从另一方面看，他的服务必须是自由的服务。这是一种像对父亲那样而不是像对异己的统治者那样对神的服务，共同参与父亲的事业，这也是每个人自己的事业，因为这是他个人生活的必要基础。对神的态度就是对最高因素、超验因素的态度;同时，它也是人类生活本身的内在基础并在个人的精神深处得到实现，而这个个人的自身深处就是自由;因而自由是人类存在那个人与神得以发生直接联系的惟一之点，是精神生活的载体，是连接经验存在与超验存在的环节，因此，没有自由或忘却自由、轻视自由，无异于关闭、封锁人的灵魂，无异于

精神窒息，丧失那种人所呼吸的、流动的精神空气。并且没有它，人便无法作为人而存在。当然，自由不是人的某种绝对的和“天赋”的权利，因为根本不存在这种权利，这我们已在前面看到；相反地，自由是人的根本义务，是人履行其他一切义务的普遍和最高条件。只有作为义务它才能同时成为一种权利，因为权利是完成义务的绝对要求（见上）；同时自由也正因为是人类生活的本体论本原才成为一种义务。放弃自由就是精神自杀；企图剥夺另一个人的自由等于蓄意谋杀那个他心中的人，等于违背常理地吞噬他的“神形”，把他变为动物。

由此可以看出自由原则在社会生活中的基本意义。社会生活是人的共同生活，会同性生活，但我们知道，人的本质在于他的神人一体，在于其客观存在与最高的、神的因素的关系；同时人的存在又以他的自由为基础，离开自由，人类社会根本无法想像。无论强制因素，于意志的外部压力在社会生活中起多大的作用，最终社会的参与者毕竟还是个人，还是自生作用的个人意志，它是社会生活的惟一动力，对它来说社会中其他一切都是传送机器。建立在奴隶劳动基础之上的社会是有的，实际上，任何一个社会中都有沦为奴隶的人，但那时他们也不再是社会生活的参与者和活动家，而且他们的存在反映了社会中的某些渣滓。任何一种规定，任何严厉的强制措施都无法代替源于人的精神深处的自生的力量源泉，最严格的军事和国家纪律只能调节和把握社会统一体，而不能创造社会统一体：它是由军人和公民追求功勋的自由意志创造的。人作为有“神形”的人根本不可能变成在外部打击与压力下发挥作用的物体或机械力量。任何一种麻痹个人意志的企图（而这是完全有可能的），在使人丧失其神形的同时也使生活瘫痪，失去生气，导致社会的瓦解与灭亡；任何一种专制制度只有在它只是一部分、并且本身又依赖自由时才可能存在。任何一种专政之所以有力

量、有活力、有本体论上的合理性，只是因为它一方面本身就是由自由的道德意志、由其积极的参与者追求功勋的意志创造出来的；另一方面，它只是一种过渡措施，是社会为了自身健康加在自己身上的自律或自制，是一种临时的严格的修行，其最终目的是重建正常的即以个人力量自由的相互作用为基础的社会制度并——随之——自行灭亡。

总的说来，任何想为社会的大多数抑或无论多大的社会团体开动自由原则，开动自愿参与社会生活的原则，并将社会或其部分变为一小部分统治者的僵死工具的企图，一方面大大削弱了社会这个整体，使社会变得迟缓，在这种情况下，力量得不到发挥，消解在自由效能中；另一方面又使无政府主义破坏性力量得以积聚。众所周知，一切受压抑的、得不到正常表露的个人内心欲望不仅会变得格外强烈，而且会发生特殊的病变，在正常情况下表现为自由参与社会生活和社会创造、表现为自由服务的自由，一旦受到压抑，就会堕落成一种破坏力极强的自我确认。世上任何一次革命，无论它有什么政治目的，打出什么旗号，都是因自由效能过分压抑、不能正常释放而在人心中积聚起来的无政府主义情绪的精神上与心理上的大爆发。从本质上看，这种大爆发只能是毁灭性的；被极度压抑的对自由的渴望倘若与贪欲、嫉妒、仇恨结合在一起便会变成盲目的反抗，使人类的低级力量——混乱的自发情绪——得以升腾。就像锅炉爆炸不能排除故障一样，革命本身同样不能修整或光复社会秩序。但是，社会却因革命压制那个若使其正常表露可以成为健康而强大的社会之源泉的人的自由、自生的能量，压制那个生命创造因素而受到内在的惩治。当然，我们这里所讲的普遍的、第一性的社会哲学意义上的自由与“政治自由”这个新式概念中包含的那个特殊的、个别的内容截然不同。比如，社会国民应该并且能够给予多大的言论自由、集会自由、参加政治选举的

自由——这取决于该社会的具体精神状态而不能只由普遍的自由本身做先验的决定。在所谓的一切“政治自由”中只有信仰自由才是一种真正第一性的、直接来自自由原则这一精神生活源泉的权利，因为凡企图剥夺信仰自由，就是企图剥夺精神生活本身即剥夺人的真正的神人存在，从而对社会存在的最根本基础构成威胁。由信仰自由——因为“没有行动的信仰是无用的”——直接产生创作自由、积极参与——任何一种形式及领域——社会建设的普遍自由。至于这一积极的社会活动、人的意志的自生能量的这种创造性表现应采取什么方式、它们之间应如何协调才能既有利于社会统一与秩序又尽可能减少相互间的摩擦，即最大限度地利用社会中起作用的总体自由力量，——这是应用政治的问题，前文指出，这些问题只有考虑到当时社会的每一个具体客观条件才能得以解决。个人主义思想认为个人有一定范围的、严格规定的、不容侵犯的自由，有一定形式的自由表现的权利，这种思想来源于错误的“天赋人权”的概念，应该全盘予以驳斥，它与最高的服务原则不能相容，而只能证明个人自由的思想本身，而且实际上甚至世界上最自由主义最民主的社会也没有并且不允许有这种绝对无法动摇的人权实际存在：在社会岌岌可危时，这些权利必然会受到限制；而且总的说来，根据社会的精神状态以及体现普遍服务原则的现时社会任务的具体性质，无论是这些权利的总体范围，还是每一种权利的相对比重都会发生根本变化。普遍的自由、自由的社会建设的利益本身常常要求限制任何一种人“权”，人权始终是相对的、衍生的，只是实现服务原则及与此相关的团结原则和自由原则的第二性的表现与手段。

第五章　等级制与平等

1、等级制原则

建立在个人主义及权利基础还有人的欲望基础之上的社会思想，必然会主张把平等原则当作不可动摇的、最高的社会关系原则。人人平等，因为人人都有同等的权利和欲望；而大家的权利与欲望都是平等的，因为都是无止境的；每个人本质上都是专制君主，都是自己生活绝对的统治者；既然是专制君主，彼此自然是平等的。这样，平等思想在这里源于独立自在的个人至高无上的思想，源于对每个单个的人本身的神性化，这里的平等是抽象的平等，是每个单独的人总和起来的所有人的同一，是许多个相同的数，其中每一个数都有无穷大的意义。

下面我们将看到，只有完全另一种意义上的、功能和派生意义上的平等，才是真正必需的、有本体论根据的正常的社会生活基础。但首先需要说明的是：社会生活由于其本质是基于最高的服务原则的统一体，首先须以相反的不平等基础、等级制基础为前提。

首先，客观上就十分明显，绝对意义上的平等是一种在社会生活中根本实现不了也从未在历史上实现过的东西。人们的身体及心灵特征总是各不相同，他们的社会地位、权利及义务也不平等。无时无处，在任何社会制度下，无论它建立在什么基础之上，必然

存在统治者与被统治者之间、站在社会阶梯不同梯级上的人之间的不平等关系。任何一个雅各宾派或布尔什维克的领导者与普通百姓或小职员之间的不平等丝毫不比君主与最穷的农民之间的不平等要轻微一些;或者,至少可以说,这种关系和其他很多类似的关系是不平等的阶层的或等级的社会制度那样无可争议的社会不平等。任何一场革命试图达到平等的努力通常只改变了社会阶梯上层与下层的人员配置,或者——由于社会制度的原则本身真的有了改变——由一种方式或内容的不平等代替另一种方式的不平等,而达到真正意义上的社会平等就如同达到人与人之间身体上的等同一样是不可能的。

如果我们自问,这种不可避免的而且在社会中普遍存在的不平等来自何处,那我们应该回答:它起因于必然客观存在于社会中的等级制度。等级制度基本上是一种自然的社会属性,在社会中它与机体、与任何生活相适应。社会与一切生物一样,不是同类群居或一个个部分的聚合:它是一个复杂的整体,其各个部分是在整体中发挥一定功能的肢体或器官,而这种活的功能系统只有借助主控与从属的等级制度才能存在并发挥作用,它必须有一个中枢器官来控制整体,并且同时又有许多从属的器官再充当次中枢器官分管各个功能,——就像各个独立的部门,其中每个部门本身又分管许多从属的地方各级机关。社会越富强,越完善,它就越复杂,即维系上下各级机关的链绳就越长。简化等级制度无异于使社会衰落;取消等级制度无异于瓦解社会,把它变为无机物。

换句话说,社会等级制结构主要来自其统一体。要使得多能成为活的整体,要使它固有的统一体能有效发挥职能,社会结构应该带有多服从统一体的性质,即统一体应是等级制中最高的、统治者的一级;在复杂整体中,统一体对多的权力是通过许多中间的、中介性质的统一体——它们出于同样的原因是局部的多发挥其一

定功能时将它们有效联成一体所必需的——的权力表现出来。因此，社会作为一个真正的统一体，获得了等级制的性质，成为有许多级的阶梯，或确切地说，成为下宽上窄的金字塔。

由此可以得出结论：尽管民主主义的抽象理论要求由所有人或大多数人来统治，但在任何社会中，无论正式宣扬什么原则，都注定由少数人统治多数人。从国家一直到最小最松散的协会，任何团体中都有一个人或一小帮人管理社会整体，带领社会整体，执行领袖职能。协商、共同决定的通过方式本身就要求这一决定事先由一小群人、由“董事会”酝酿并拟就，然后让“全体会议”（以民主方式）——多多少少被动地——表示自己赞同这一决定，即同意跟着“领袖”走。在绝对的君主制或专政国家中，人民由君主或独裁者依靠他选中的助手率领一批官僚们统治；而在议会制的民主国家，人民由议会统治，议会——由执政党统治，党——由党的上层人物、政治领袖统治。一切表决，甚至“全民公决”对群众而言都只是对当政的少数人施加压力或对他们表示赞同的方式，而且甚至这种大多数人的“意见”的来源通常还是社会领导群体的意志。即使有最民主、最自由的选举体系，领袖选举对每个选民来说也不是——正如维塞尔一针见血地指出的——我们所说的择友或选妻这种真正意义、多种意义和积极意义上的“挑选”，选民实际上不可能根据自己的好恶“挑选”代表或领袖——他只能局限于在几个实际上就是党委会选出来的候选人中选举。

这样，任何一个社会都是贵族社会——少数人的政权，领袖的政权，“精英”统治群众的政权；一切纲领性的平等口号，一切为了平等原则而实施的政变都无法抗拒这种注定的社会学上的相互关系。民主国家中政党的上层领导或一党专政中的那个政党是与阶层国家中上层贵族阶级政权一样的寡头政治，或者——为了不用寡头政治这个具有少数人自私自利的劣等统治这一历史意义的术

语——我们说，任何社会本质上是寡政——少数人的政权。社会制度的差别仅在于少数的统治者的挑选与充实的形式方法上——是封闭式的世袭制还是开放式的、某些下层人也可进入的，在于公众舆论对少数的统治者进行评价时相对的自由程度。但所有这些差别仅在无法排除的、普遍起作用的寡政这一普遍原则范围内存在。只是在暴乱与无政府状态的短期内才会出现一群人不受领袖统治的现象(但在多数情况下，在典型现象中，这里或多或少地明显或不明显地存在少数人的领导)；但这种时期正是一种社会暂时解体的状态，是社会统一体崩溃并把统一体变得混乱无序的状态；这种解体状态或不堪一击、或在万不得已时能推翻旧制度；任何一种新制度的建立、任何一种社会建设都需要有一个组织，而且是——少数人的政权。

任何社会都存在寡政原则，处于同样的原因，社会中还有一个一长制原则(即一主，这样可以避免使用狭义的、历史意义上的术语“君主制度”)。哪里有并且社会中有多大的——尤其在紧要关头——不只是对领导思想，而且还对能迅速而齐心协力地发挥作用的组织意志的需求，哪里就有并且有同样大的对一长制原则的需求。众所周知，这就是一切君主制的历史渊源；君主是统帅，常常是军事统帅，是社会不可或缺的组织者、救星及保护神。另一方面，一切引起无政府状态及内讧的人民起义和运动，必然会从中产生这样一个一长制的领袖，他看似人民的“代表”，实际上则是人民的君主。按一般规律，任何一场革命，任何一次反抗“暴政”的起义，其结果都是人民归于新领袖的领导并违背自己的意志确立一个比它所推翻的那个更为专制、为所欲为的一长制。任何形式的一长制一定程度上都是组织意志、创造意志领域的内在的社会统一体的表现形式，正如少数人的政权是永恒的持久的社会生活方向的一种形式那样。

现在我们回过头来看等级制原则。如果说它大体上必然源于社会统一体的要求，那么它作为一种标准原则，其最终的客观依据及合理性来自服从原则。初看起来等级制像是一种完全属于外在的、机械性的社会性原则，像是一种纯粹的、只有实利意义而无独立意义的服从手段。个人主义及民主主义观点就是这样认为的，在它们看来，等级制度只是“多数人意志”与个人自由的最高原则呈献给自然的必然之贡品，就像社会机器运作中必然产生的摩擦那样，同时其理想是尽可能少的等级；而实际上，正如已指出的，等级制的真正根源是作为精神生活最高的决定性原则的服务原则。由于社会生活本质上不是简单地满足人们主观上的需求，而是创造并体现绝对的、完美的真理，体现人类生活中真正的应当，因而其成员间的关系由权威因素决定；社会结构应反映其各成员在权威性本质的适用性、本性论的重要性上的差异：“日有日的荣光，月有月的荣光，星有星的荣光。这星和那星的荣光也有分别。”（哥林多前书，第十五章，41）从这一意义上看，社会本质上是真正的贵族政治，是精英的统治，因而应该自觉地努力成为这样的社会。在人的集体生活中，创造与建设必须由一些人领导，另一些人听从，仿效精英的榜样，响应精英的号召。道德决定与道德形成思想如一切思想一样，自上而下地、从精神境界较高的到精神境界较低地进行贯彻。始终应该有大师、行家与服从于他们的学徒，这种服从不纯粹是消极地、无力地、被迫屈从于势力；我们知道，服从的基础是自愿并且只是人类关系中自愿听从客观真理、真正的善的间接反映。我们知道，认为国家生活中最高最上的等级是无需理由的意志，是群众的、选民的自由意志——就像绝对的君主制中最高的等级是君主的“任意的意志”（原文为法语），是一种“我要这样，我命令这样，我的意志就是理由”的原则（原文为拉丁文）——的民主主义思想是一种极其有害的谬见，客观上是站不住脚的。一个人所

应做的不是他想做的，而是本质上好的，应该做的事；正因如此，较内行的、能力较强的人应该领导较差的人。实际上，即使是民主制度也不能没有权威原则，因而也不能没有等级制原则——因为这是决定人类与社会本质的不可动摇的神的法则。然而，民主制度却有意歪曲和颠倒这一原则；在“人民专制”这一错误原则信仰的影响下，成为权威的很有可能不是真正的大师，不是道德修养和文化水平都较高的人，而是精于取悦民众、以管家的身份、以民众意志的执行者的面目出现博取他们信任的蛊惑家。权威，亦即最高等级的人的真正根据是“哈里斯马”——一种对人的客观神选性、注定成为社会统治者的意识，而非自由的人的意识。某个人或社会群体、某个阶级享受任何优待、任何特权，其理由只有一个：在共同服务于真理的事业中执行客观必要的社会功能的需要。因为不仅是服从，而且执政与统治也是一种服务，因而其本身才是合理的。

由此确定了社会结构的衡量标准。首先，前面已经指出，等级制的（因而也是不平等的）普遍原则不是一种不可避免的恶，而是善，因为社会成员应该根据其精神上、本体论上的不同重要性，根据其对某方面的不同程度的适应性，根据其在神人的社会建设事业中的能力来分置于社会阶梯的不同级上，这里的理想不是最少的，而是最大限度的划分和设级。另一方面，衡量社会等级制度是否合理的尺度不是看它能多大程度地满足人的欲望，满足人的贪欲和不能比别人差的嫉妒心，而是看社会制度能在多大程度上保障合理的等级制度，即真正把每个社会成员放在该放的位置上，与他的品格及能力相匹配的位置上。同时应该注意的是，任何一种长期存在并已成为传统的等级制形式都会堕落，都会改变其真正本质。权力与特权地位无论其来源何在，都是罪恶的诱因，很容易被个人或某个群体用来牟取私利而不是用于社会及客观真理的利

益。在此不必讨论在什么具体条件下等级制可以保持自己真正的本体论功能，即为每个社会成员能获得真正属于他的位置提供最大的可能；同其他一切具体的应用政治问题一样，这是一个所有时代及社会状态都无法解决的问题。一般地说，如果各阶级与各社会群体各自封闭，下层与上层之间缺乏自由的内渗与外渗，那么在其他一些合适的条件下极易使客观上合理的等级制堕落为客观上不合理的等级制。不过，等级制的上层是否应通过自下选举或自上的聘用、或者两者并用的方式进行充实，具体采用什么形式——这是具体的政治心理学与教育学个案解决的问题，因为"选举"本身不是神圣的原则，它只有纯功能的意义：在选举中，人民或下层人并不能强迫社会的最高等级接受自己的武断意志，而只是力所能及地评判候选人客观上是否真正合适、是否有权威性。

2、平等原则

如果等级制度及与此相连的不平等是社会生活的必要原则，那么社会生活还有没有相对的平等原则的位置呢？这取决于我们在何种意义上使用这一概念、用在什么上面。如果平等指的是——建立在18世纪民主主义理想基础之上的人本主义及自然主义世界观即持此观点——人权及欲望的平等，指人要求社会给予每个人的财富、权利、荣誉不比别人的少，那么这种平等原则是错误的，无法实现的。因为不存在"天赋的"、原始的人权与欲望；人权来自他的义务，是从他的惟一权利——服务的权利——中衍生出的结果；又由于服务的功能各不相同并分置于等级制的各级上，因此相应的权利也只能是不同的即不平等的。这样一来，民主主义的平等要求就与等级制、贵族制原则发生了冲突，它没有任何

客观依据，而只是主观嫉妒心。贪图别人财物、想别人不比我高而我——不比他低的心态的空洞表现。由于多数人总是比当选的少数处在较低的精神层次，因而实际上想获得平等的企图都只能导致社会存在水平降低而削去上层。

但是，对平等原则还可以有另一种完全不同的理解，在这种意义上，平等原则不仅与等级制原则并存，而且——尽管在常人的眼光看来多么不合情理——直接来源于这一原则。首先，任何平等都不是一个人与另一个人之间的绝对平等，不是像对比两个物体来确定它们是否同等那么简单，平等是一定关系上的并且总是由于有某种与它相应的不平等而在此基础上产生；两种实在之间等级的平等总是以它们区别于其他的、较高的和较低的等级的共同性为前提。只有一种关系中才有人人真正地即本体论上的平等并且应该维护的平等：这就是他们对神的关系。神的面前人人平等，而且是在双重关系上：其一，神是超验的、绝对的、完美的，与不完美、无能、渺小的整个经验的动物界相对；其二，在神的面前所有人都是无能的、罪孽深重的动物，他们认识到自己的渺小、与神的对立和距离。在这种关系下产生的不是权利与欲望的平等，而是贫穷、屈尊与顺从的平等；无人有权在这一本体论关系中认为自己高于别人，无视别人和他一样是普遍需求与完善这一共同任务的参与者。平等原则在此不是表现为自私的行为，看看别人，心里不平衡，也想得到与别人同样多的东西，而是相反，表现为他认识到任何一个人都不比我差，不比我缺点多，所应得到的不比我少；换句话说，平等原则是团结原则，爱他人原则的另一方面，因为这个原则产生于自己有不足之处、与神有距离这一谦恭的意识。另一方面，由于神同时又是人内在的因素，由于每个人都是神的“形状”并且潜在地是“圣子”——人和其他任何动物相比是高级动物，从其本体论来源及使命来看是高贵的动物，在这个意义上所有人又基

本上是相互平等的。由这种关系产生的也不是权利与欲望的平等，而是尊严与由尊严按“地位责成”（原文为法语）原则所确定的义务的平等。这种真正的、本体论上看合理的平等本质上是一种贵族式的情感——对特殊的神选性及必须证明这一神选性的共同感。在任何一个贵族式团体中我们都能看到这种合理的、高尚的平等意识——在贵族阶层，该意识凝聚了达官显宦和穷困潦倒的贵族；在军官交际圈，同在军队中参与管理的军官对彼此官职的尊重将总司令与最小的军官准尉团结在一起。

正是这种神选的贵族平等意识，最彻底的宗教意识——基督教——，无一例外地存在于每个人心中。人与人之间的平等是全民神性化的结果。每个人根本上都是神挑选出来的神的自由仆人、神之事业的自由参与者，人类的这种神选性、对“皇上皇”特殊的接近及对他所负的责任使他成为宇宙存在中的贵族，也正因为如此，人才应该把每一位与自己一样的人当作与己同样的神之事业的同事和选定的代表来尊重。

换言之，真正的、有客观依据的平等不是别的，正是共同服务。在真正的人类生活因而也在真正的、符合本体论的社会生活中，任何人都同样应该自由服务，没有人可以例外，没有人可以只充当社会服务对象而不是社会服务主体。我们看到，由于服务本质上奠定了等级制的基础，所以平等在这里与不平等并不矛盾，并不互相交错，而是恰恰相反，与不平等相一致并贯穿于其中——就像军官官衔的平等与指挥人员的等级制并不矛盾一样。每个人都有平等的尊严——即站在等级阶梯中属于他的那一级并履行惟一的平等依据——属于他的服务。

这就是民主真正的本体论上的意义（也是真正的遗传学上的根源）。民主不是大家掌权，而是大家服务。民主的基础不是大家或“人民”都贪婪地、急不可耐地想成为主人，成为自己命运的主

宰，成为生活的统治者，而是大家积极参与共同服务于真理的义务。如果转换一下以上定义服务原则的公式，我们可以说：每个人惟一第一性的权利是他参与共同服务的权利。这就揭示了被正确理解为共同服务的平等原则与自由原则的关系；说明为什么自由原则与平等原则——在另外一种错误的注释中，这两者常常互相对立，彼此冲突，历史上已有不少这样的例子——仍是在人的灵魂中产生并共存于人类社会生活中，因为它们的根本本质只是同一种原则的两种表现。平等是共同的服务使命，而服务作为道德上的主动性基于人的自由。共同性与服务自由是人的神人性质中相关的两个方面。社会作为共同的神人生活，是自由的统一体。服务于真理不是某个人的特权或某群监管并控制社会生活的人的特殊义务，而是所有人的事业，无一例外。真理思想、推动人去服务的神赐力量应该渗透到社会所有成员的内心与意志中。社会活动及社会的积极创造和联系作用的根源是人的内心的宗教与道德意识，是人的自由意志，别人的意志可以帮助它，可以左右它，可以影响它，但不能替代它。哪里的共同自由服务原则陷入瘫痪状态或被置于不顾，哪里就有一些社会阶层只是被动的服务对象而不是积极的服务主体，在那里，一方面社会生活本身在一定程度上限于瘫痪并衰落，另一方面在人的内心悄悄地滋长无政府主义情绪，孕育着反抗心态，膨胀着擅自建构的理想。在新的欧洲史上一切反抗行为——人类反对神的起义、擅自建造巴比伦通天塔的奇想直至这一趋势的最新成果是对人类在过去的时代贬低并无视共同的自由服务原则的惩罚。

第六章　社会生活中的保守与创造

1、传统与创造的二位一体

在“会同性与社会性”一章中我们看到超时性是会同性这个社会性的内在核心的一大特征。在会同统一体中——就像在个人记忆及生活中那样——过去不会消失，而继续存在并作用于现在中，只有这个基于超时性的延续性才能保证社会整体的稳定与活力。当然，这种超时性不是绝对的、静止的超时性或永恒性：它只是一个统一体，就像一个怀抱，将社会生活的多变性、时序性包容在里面并以自己的力量融于其中，——同样，个人生活中，超时同一的个性存在并作用于有时间顺序的不断变换的行为及状态中。任何生命本身，——从最简单的肌体生命到最深刻的有精神的人的生命，——其本质在于生命中由超时性与时序性构成不可分割的活的统一体，因而这个统一体也决定了社会生活的本质。

在精神生活——个人的与集体的——最深处，这两种因素共存于不可分割又不能融合的和谐的统一体中并起作用。在会同的人类历史生活深处，与个人精神生活深处一样，在今天仍保存着过去的力量，并将其传向未来的传统与面向未来、产生新事物的积极的精神创造力始终并存，无法排除；但在社会的经验层、外层，这两种因素各自独立并常常相互对抗。如果说在精神存在内部，在其深层，它们同样都包含并贯穿于集体及个体的人类生活，那么在社

会生活外部，在经验层，它们似乎各自朝两个基本的维度延伸，并集中于其中一个维度上。传统的载体、社会存在的稳定性与延续性的体现者是社会统一体，是社会整体；而变化性、主动创造性的体现者则是以个人自由为代表的单独的个人。过去的势力表现为业已形成的存在、风俗习惯、道德观、稳固的法律形式及政治和社会关系，似在集体存在、在共同生活统一体的怀抱中生存并成长；个人自一生下来就在里面生根，并随着"母亲的乳汁"吸收它们的营养，在家庭及社会环境中受到它们的熏陶。与此相反，促进新事物产生的因素、面向未来的创造性都存在于个人精神深处，一切新事物的出现本身就决定了社会的变动，决定了社会暂时性的发展，它就像是在那个我们称之为自由的个人最深的隐秘点上由无萌生出有，新事物只有在个人灵魂深处、在个人创造性的主动精神中萌发并逐渐成形，以后才能被社会所接受，进入社会并在社会中巩固下来。这样，我们在第一章中分析过的社会基础——集体与个人——这一基本的两重性在此表现为另一种两重性：维持、保障社会延续性的因素，它就像女性因素，像社会母亲怀抱；及孕育开创未来的因素，它就像英雄的男性因素。

这两种因素始终共同存在、共同作用于社会生活中，因为它们起源于第一性的、不可分割的超时统一体及有时间性的精神生活的发展；但在历史生活经验中，它们各自独立，以相互间不断的斗争方式进行合作，因此，社会生活始终面临保持两者和谐、平衡的任务，社会制度的规范原则学说在这里是需要解决的一大问题。

这两种在客观社会中相互对抗的因素构成本体论的统一体，这首先产生一个普遍的规范性要求，必须不断调和这两重因素，使它们在内部产生真正的联系。在这里，代表保守主义与创新精神两重因素的——就像前面所分析的二位一体"我们"与"我"一

样——是这样的对立面：尽管双方不断对抗，却互相牵制，各自依赖对方而生存，因而希望和平共处、相互配合。哪里维持旧秩序、保持老传统的原则势力强大，无孔不入，压制了个人的自由思想和创造性，哪里的社会本原、其本体论的客观基础——精神生活就开始停滞：因为生活的本质就是不断形成、不断创造，在深不可测的自由精神中不断产生的新生力量及内容变成经验存在；当这股潮流受到阻挡、减弱或截断时，防护本身也失去了意义，因为它失去了实际材料；强大的防护基础、延续不断的真实存在也变成了没有充实内容的僵化、空洞的形式。但一切僵化的失去流动的精神血液的事物必然垮台，必然分裂为各个部分；另一方面，受到阻拦的创造精神因找不到直接的出路变成破坏性的反叛漩涡，人为的压制把它由创造性因素变为破坏性因素，从而变成一股受这种压制毒害的力量，于是保护本身变成破坏。另一方面如果创新精神原则不是在传统的摇篮中逐渐形成，没有浸透传统力量，那它的内部是软弱无力的，没有真正的创作基础，因为它始终来自最古老的存在；彻底脱离传统就是使萌芽脱离其滋养的土壤。这里还会有徒有其表的新事物，但这种对新事物的渴求越是带有纯粹否定旧事物的性质，而不是积极的创造性质，就越会在这种否定中在精神上变成旧事物并为其所困。真正的、健康的创新不是否定或消灭旧事物，而是通过改变其实质战胜它，但这里不会有真正的创新，而只会出现无力的痉挛，摧毁它们得以在其中形成的摇篮，却毫无建树。保守主义一旦成为反动势力，竭力维护的不是生活，而是失去活力的僵化的形式，其本质就非常有害；激进主义一旦演变成反叛，其本质就成了反动的，因为它在破坏的同时，不是把生活推向前进，而是使生活衰退从而走向倒退，降低生活水平。

从这两重性互相联系、互相包容的特性可以看出：创新精神的保护及其自由实际上不是社会政治的两个不同任务，而只是同一

个任务的两个方面。保护的对象不应是旧事物本身，不应是现有的、完善的形式和关系，而是不断的、稳定的创造性发展，是生活主动性；保护社会关系本身的形式、保护日常生活及风俗习惯始终只具相对意义，只是从保护适合自己习惯的并因而不会让人感到受限制的精神传统这个意义上看才是合理的。另一方面，英雄主义的主动性、创新精神则应保障社会存在中延续不断的精神充满活力、保持稳定，它应当是对旧事物的揭示、发展与完善。真正的、有本体论依据的政治本质上始终是一种精神上自由的、不受偏见和陋习束缚的保守主义政治，或者——同样道理——是一种革新政治，其创造力来源于对过去那种完美的精神生活之富有活力的内容的尊重。那个近百年来在政治学词典上被称为“左的”和“右的”，——暴动起义、砸碎过去锁链的政治，主张放纵个人欲望、任其爆发的政治；和用强迫手段遏制这种无政府主义自发势力、维持旧有社会形式即借助外部力量压制个人和人民的自由意志的政治，——这两者都同样是社会存在的有机整体和真正的生命力发生危机、面临衰落的表现。近百年来的政治经验告诉我们，传统上由这两个术语表达出来的诸多思想已开始丧失其真实和理性的实际内涵：“右的”及“左的”道路看来已走到了尽头，暴露了社会辩证法的悲剧色彩，由于这种辩证法，这两条道路的最后几个阶段在同一点上相合：小心翼翼地保护社会生活——想一劳永逸地给自由创造精神套上传统压制形式的枷锁无异于从内部瓦解生活，而对危害性极大的擅权行为不加约束，任其发展，则导致对任何个人自由的空前专横的压制。这两种倾向的一致性，其内在的相同点是相互有关的、随时准备互换角色、互相借用手段的犬儒主义表现，表现出不再尊重社会存在的本体论本原——精神生活，以及它所特有的不可分割的二位一体——超时整体与顺时发展、服从与自由、保守与创造。

2、继承性原则与个人功绩原则

社会生活超时统一体与顺时发展因素，或者——同样地——生存于社会存在的母亲怀抱中与导致创新的创造意志因素，在两种社会生活原则——继承性原则及个人功绩原则——的作用中找到了其具体表现。这两种原则一方面具有普遍职能基础的意义，另一方面又有法律的表现形式，它们涉及社会生活的所有领域并在其中各有表现形式；既在社会统一体的组织领域——政权与服务机构，即政体——起作用，又在所谓的民事流转即个体的、单独的社会成分自由的相互作用领域中起作用。

在社会生活的早期阶段，当个体几乎完全置身于超时的社会统一体时，继承原则高于个人功绩原则。由于整个社会制度依据的是"习惯法"，依据的是传统形成的秩序，因而个人及各个群体的权利与义务以及整个社会职能体系，一般说来都是由上一代传给下一代的。民事的及政治上的权利和义务的体现者，根本不是某个个人也不是这一代人，而是世系这种通过继承关系由某些人及某几代为代表的超时统一体。有世袭财产、世袭职业和阶层、世袭的——继承的——政权。相反，在新时代，随着个人主义的发展，随着对社会生活超时统一体的淡漠，继承性原则开始被人们视为社会不公平的现象，视为阻碍和破坏社会体系职能正常发挥的因素，于是相反的个人功绩与胜任原则取代了它的地位；新时代的社会意识可以直接定义为在个人功绩基础上建立整个社会生活，让在该时代生活并积极行动的一代人的每位代表、每个人，——无论其出身如何，即无论他与社会的过去有什么关系，——都有可能在平等条件下按照自己的自由选择履行某项社会职能，并根据自己

的个人功绩与才干获得相应的社会地位。

前面指出社会生活必须是超时与顺时发展、传统与自由创造精神的二位一体，从这种总的看法可以直接得出结论：若社会制度建立在由这些因素决定的其中一种基础之上而完全排斥另一基础，则必败无疑，因为它不符合社会存在的本体论性质。如果说世袭式的社会制度彻底压制个人创造精神，不让个人的创造精神得到发挥，导致过时的、僵死的事物主宰充满活力的事物，那么另一方面，只让个人功绩原则起作用而完全排斥继承原则，同样会危及社会生活精神基础和法律基础的延续性，使通过教育及环境熏陶代代相传的习惯和技能发挥不了作用，使社会生活成了转瞬即逝的现象，因为它仅由当时那一代人的生活条件、利益、激情所决定。

事实上——这点适用于所有由本体论决定的因而是必需的社会生活基础——这两种原则本质上不可能排除，它们以某种形式在某种程度上始终共存于任何社会制度与社会建设中。应该谈的只是如何最恰当、最合理，有计划、有意识地发挥每一种原则的问题。下面我们来概括性地分析一下它们在国家生活中以及在国民经济生活中的运用。

在政体上，继承原则最典型的表现形式是世袭君主国，而个人功绩及个人的社会职业自由原则最典型的表现形式则是民主共和国。世袭君主国是现代社会中世袭观点、世袭制度的遗产(尽管它本身——详见下文——产生于个人功绩原则并且根据其产生及其职能，通常是反对世袭贵族制的)，其思想依据是：某一家族、某一朝代——无论其中各个代表的胜任程度如何——通过继承关系由父亲将最高政权、国家与社会最高领袖的使命传给儿子。这种最高政权世袭制的信念根本不可能有合理、实用的依据，不可能考虑到是否对社会有益，它只是一种直接的宗教信仰，深信该家族是上

帝所选中的代表。它原则上从社会自决及社会批评领域来回答了最高权力的代表问题,认为这个代表由上帝直接选定,即认为最高权力来自上帝而不是人,同时某个人并非充当上帝选中的代表本身,而是作为合法的、通过世袭的继承关系获得政权的一个朝代、一个家族的代表。这样,君主制就是一种以神权政治为依据的世袭的最高政权,随着对这种某个家族执掌最高政权为上帝所选的直接信仰逐渐消亡——随着以基督教世界观为基础并由此决定整个新的甚至无神论意识的自我价值及每个个人独特使命的因素不断发展,这种信仰必然消亡——君主制丧失了其惟一直接的、真正坚实的基础,不能继续存在下去。大多数现代所谓的“保皇党”与其说纯粹出于自己的信仰而成为保皇党,不如说从间接实用主义的因而在此本质上并不适用的观点出发说服自己和别人成为保皇党。随着每个个人独特价值及使命意识的不断加强,君主制只是由于历史的沿袭性,由于认识到传统政体有其有利的一面才得以在现代社会中继续存在,而现在要建立新的朝代未必有可能。

但是,尽管合法的、王朝君主制以传统和宗教为依据,其最高政权的继承性原则(比在历史上根深蒂固的王朝君主制原则更广)具有普遍的、通常被人忽视的社会职能,即国家政权超时统一体的具体表现。据前所述,现代的民主共和意识有一种观点认为任何世袭政权都是罪恶、都是谬误,因为它限制社会自决权,限制社会和人民自己建立自己政权即选举政权代表的权力,同时对“社会”或“人民”不加说明,并且认为它毫无疑问指的是当前活着并工作着的这一代人;对超时维度的社会存在、对其泛时统一体加以否定或不予考虑,把它当作一种不真实的、实际不存在的东西,认为只有今天的政治利益、激情与看法才是决定国家政权的惟一力量。其实正好相反,由上述的社会超时性可以看出,表达这种超时性的组织形式是必然的及合理的。不仅必然的法律、机构、风尚保持着

并且应该保持其延续性以保证数代人统一的社会生活，而且这种延续性同样应该反映在政权的个人代表的选择上。世袭政权的社会职能就在于它所固有的等级制度高于一代的、今天这些人的政治意志，表达并遵循超时统一体这种社会的利益及意志，这种世袭政权完全不必是王朝式的，即对最高政权的权力不必取决于是否属于某个家族，更不必是法定的继承，如由父亲将政权传给儿子，尽管历史上这是最普遍、最常见的世袭政权形式，具有——在那些这种形式已在相应的宗教意识中根深蒂固的地方——极其稳固的优势。诚然，与此相反的君主选举制本身就是一种“矛盾的定义”(原文为拉丁文)，因为超时统一主权国代表的确定在这里取决于现时的政治力量，但可以有类似于罗马帝国实行过的那种继承形式，由君主从不受限制的人员中自由选择继承人(1929 年的波兰宪法草案规定由国家元首确定经全民公决选举出来的候选人为自己的继承人)。但即使是共和国，选举国家元首也可以附加一些条件，最大限度地反映超时统一政权的继承性、传统性。在这一意义上全民选举就比议会选举或国民议会选举能提供更多的保障，因为一般说来人民大众的历史传统观念要比政党领导人意识及意志中的这种观念更根深蒂固。还可以有另外一些形式，在这些形式中，国家元首的选举受某些政治力量及社会阶层的影响(如教会代表、科学界代表、功勋国务活动家等)，他们很大程度上本身就是传统势力、超时社会统一体的代表。

从普遍的社会哲学观点上看，只有一种原则是最重要的，它与民主主义原则——即在现时社会生活中起作用的那一代拥有无限政治自决权——相对立，在历史上至今仍表现为世袭君主制这一形式，——根据这一原则，最高政权的代表所反映和体现的不是现时的意志及信仰，而是超时统一体这种社会的最高意识——全体意识，最高政权的这种超时性是与其神秘性、宗教上的神圣性相一

致的。如果说社会的使命根本不是创造其自身的、人的意志，而是神的意志，不是去满足人的主观要求，而是客观的绝对真理，那么可以说，最高政权就其本质而言不是全体人员的管家，而是上帝的奴仆、真理的捍卫者，其具体表现是：它所维护的不是现时社会成员的利益，而是社会这个超时统一体、这个有其完整的宗教天职、世界历史使命的会同之体的利益，因此，认为沙皇是"神的皇帝"这种君主思想是深刻、正确的思想，完全不必非与君主王朝制形式有关，而且也不以它所赖以产生的神权世袭意识为转移。最高权力作为社会本体统一体的组织表现形式，所具有的不是纯粹人的，而是超人的意义；我们知道，世界上任何一种政权从其最根本的意义上说都是来自神的政权，——它不是人类专制制度的表现形式，而是人完成上帝意志的表现形式；任何一种政权——甚至是建立在选举制基础上的政权——本质上都是从上到下，而非自下而上，因为选举本身不是人人按自己的意愿选举领导，选举人民意愿的执行者，而是寻找一个为绝对真理服务的最当之无愧的人。

但是，充当统一社会的组织表现形式的国家政权，所应反映与体现的不只是与顺时发展构成抽象对立面的超时性，而是这两个方面——超时性及顺时发展——的具体统一，因而，符合社会性质的政权应建立在这两者的统一之上：它应当把神秘的超时社会统一体与现时的利益及要求、与自由的社会自决权结合在一起。迄今为止，历史上这种具体的二位一体最完美的表现形式是君主立宪制的二元论体系，在这种制度下，君主作为传统的民族统一体的代表，其意志与社会舆论、与以自由选举产生的代表为代表的社会意志共同发挥作用。斯拉夫派认为，这种政体的基础不是政权与人民的有机统一，而是它们的机械性的相互作用，是互不信任、相互间的不断斗争与对抗——这种反对意见是毫无意义的，因为在法律及外部社会领域（参见第一章，6 及第三章，1～3），任何一种

合作都必然采取外在的相互作用及相互限制形式。

不言而喻，君主立宪制与其他任何一种政体一样，既不是十全十美的也不是惟一正确的政权形式，——而且，前文已指出，一旦世袭君主制失去其宗教神权基础，它就完全丧失了自己的根基。可能有一些共和国政体在结构和基本思想上接近于这种二元论体系（美国宪法就是很好的例子，它规定总统对于议会有充分的权力），但在这里起重要作用的也只是一个普遍原则，根据这一原则，符合社会性质的政权应该最大限度地保持社会存在的延续性，同时确保自由的社会自决权，并且其表现形式应保障这两方面因素得以最和谐地共同发挥作用。

说到这里，应该指出，——由于篇幅有限，在此仅略提一二，——为新时代断然否定的等级制基础，即世袭的职务及社会地位基础，尽管有可能带来诸多社会性的危害，尽管容易引起社会退化，但原则上仍是一种正确的、符合本体论的社会思想。由于阶层不是绝对封闭的，不会变成种姓，而是开放式的，其他人也可进入其中；又因为在各阶层中，社会上、权利上的特权严格由每个阶层所履行的特殊服务职能决定，——这就是等级制思想及其来源，——职位以及与它有关、由它决定的一切道德及精神习惯、日常生活方式的继承性原则具有很高的社会价值。等级制使家庭这个社会精神教育的发源地成了社会职业的传导者，家族中的个人从小在一定社会职业的环境中长大，“伴随母亲的乳汁”吸取了该职业的习惯与传统，当儿子继承了父辈的职业及社会地位时，在社会中积累下来的能力、传统及习惯等精神资本在两代交接及时代更替中保存得最好，完全不受任何损失。贵族阶级的名誉观，即将个人尊严与通过努力工作和生活来维护个人所在的那个超时集体机构的尊严融合在一起的思想，使社会服务原则在人类生活中具有特别重要的意义。实质上，由于等级制原则以本体论为依据，因

此它永远不会在社会生活中停止起作用:即使被法律取消,它仍在日常生活中、在风俗习惯及社会实践中起作用:一方面,孩子自然会继承父母的传统,继承父亲的职业和社会地位;另一方面,在推选公职候选人时必然会在实践中既考虑个人的优点及其业绩,又考虑他受家庭及社会环境熏陶出来的文化素养及影响。当然,继承性原则在这里也应与个人选择职业的自由原则即法律面前人人平等的原则(指每个人都有可能实现自己的志向)结合在一起。“穷小子”在某些情况下可以凭借自己的天赋即上帝赐予的才能比其父辈是科学家、艺术家、军人、国家领导人、主教的人更有资格成为这样的人。原则上对所有社会成员开放任何职业、任何社会地位的大门是前文中所确定了的“共同服务”原则的结果(参见第五章,2);社会职能单纯的继承制只会与每个个人各有特点、各有专长的思想产生矛盾。职业及社会地位的继承性原则在多大程度上、在什么范围内能在法律中得到体现——这是具体的政策问题,超出了确定普遍的社会哲学原则的范围;在具体的社会权法关系的整个体系(既包括成文的法律,也包括习惯法,包括行政实践,还有日常习俗)中,两种原则——继承性原则及个人功绩、个人天赋原则——都应得到反映;政治的任务是在这里使这两种原则合理地、最和谐地结合在一起。

在民事及经济生活领域,继承性原则与个人功绩原则问题具有全然不同的形式和特殊意义,这里,这一问题变成了财产继承权及与此对立的个人通过劳动获得财产的社会合理性问题。在该领域,这两个原则相互关系的特殊性在于:在这里,主张“个人”或“私人”所有权的个人主义坚持继承性原则是必需的、合理的;而为了超个人的社会整体利益而否定个人权力、否定私有权的社会主义则否定继承的合理性并认为财产或财产占有属于个人主义的个人功绩原则。这里可以看出:一方面,所谓的“个人主义”完全不是一

贯的、执行到底的个人主义，它坚持个人权力，同时又坚持作为超时集体的家庭的权力及其价值或者——更广义地说——是超时统一体的权力，这种统一体包容世世代代的代表，消除了因上一代的死亡而造成的各代间分立的现象，父母与子女或者——更广泛——继承人与被继承人在财产占有的延续性中的关系建立在一种思想之上，即新一代人的生活及活动是过去一代人的生活及活动的自然延续，父辈继续存在于子辈中，由此而确定了财产继承权。社会党人拉萨尔极其深刻地证明，继承权产生于古希腊罗马对祖先的异教崇拜，从一家的父亲在死后仍在家庭中存在从而掌管自己的财产这个观念中产生，由此他得出结论：消除祖先崇拜、打破死者身后仍存在于他的遗产中这种信仰就使继承权失去了一切客观依据。个人一旦死亡便从尘世生活中消失，所以在他死后其生前财产的命运仍由他的意志决定是反自然的，任何财产只能由那个获得这些财产的本人在其生前所占有，每个人都应该从头开始自己谋求财产的生活。

拉萨尔的理论为问题的系统解决提供了一个很好的出发点。我们可以反对拉萨尔的观点，认为"祖先崇拜"在相当程度上并未消失也永远不会从社会意识中消失；因长者的死亡造成的两代人之间的断裂现象不可能也不应该是绝对的，——我们知道，超时的社会统一体弥合了这种断裂现象，家庭及亲朋好友必然会争取得到死者的果实；在继承的基础上筑起了整个绵延不断的文化，因而继承制度作为这种继承性的一种表现形式是"自然"法，即有本体论根据的法律。国家有权限制和调节一切财产的自由支配，同样，它也有权在某些情况下出于社会整体利益限制遗产支配权（当然，主要是所谓的按遗嘱继承权），这并不是抹杀继承原则，而是以整个社会的继承对家庭或亲人间的继承作补充和修正。但原则上说，代与代之间的财产继承关系——同时每个个人当然也有创造

自己的财产的权力和可能——恰恰反映出在社会生活中，劳动、创造性活动及其成果的利用必须有延续性。在财产处理关系中与在其他一切关系中一样，社会制度应保障尽可能使延续性及继承性原则与个人功绩原则达到最和谐、最充分的结合。

但从这里可以看出更为深刻的个人与超人超时因素在社会生活中的相互关系。一个难于置信的事实是：个人主义凭借个人自由原则，通过继承权保持了各代间的超时联系，这一事实证明有一种普遍的相互关系使个人自由不是反过来限制自由的割裂的、孤立的自由，而是与其他个人的有机联系的自由。支配遗产的自由，关心其他人、关心他们死后的命运的自由，即与另一个人发生超越其生命界限的直接密切联系的自由，反映了个人作为一种精神存在的真正自由；而把个人完全归结为独立的、个人利益的体现者则是不合理地排斥个人。在关于“会同性”的一章中、在对团结原则与自由原则的分析中我们看到：从本体论上看，“我”和“我们”、自由和团结作为外在的并且相互对立的两个方面互相并不矛盾；相反地，“我们”存在于“我”的内心深处并构成其生活的源泉，另一方面，“我们”本身，许多人的团结是无数自由生命的团结，是“我”与“你”之间自生的相互作用与交往的团结。个人只有通过自己与其他人的联系、通过在其他人中间的生活，就像超越个人界限、在其他人中间存在，才能真正自由地生活。这种关系同样适用于个人功绩或个人创造精神原则与继承性原则之间的相互关系。显而易见，继承权不会降低也不会限制个人功绩原则的重要意义，反而会加强这种意义，因为它使个人功绩超越了其创造者的短暂生命从而使其永远保存下去；在财产支配权中个人本身似乎也超越了本人的肉体生命；历代人超时的团结及他们之间的联系反映了延续不断的无数个人生命的内在融合与连贯性，由此克服了其肉体上的孤立与局限性。同时，这种广义的个人自由及创造意义正是个

人的社会功能及其社会服务;与任何一种权利一样(参见第四章,2),财产的遗留及其接受权最终都是一种义务:个人本人有义务关心在他死后他的财产如何得到最合理最正确的使用,而作为一个继承人,他有义务接受、珍惜并有效地使用遗产。

第七章　社会生活的计划性与自生性(国家与社团)

我们知道，社会生活是精神生活的外在表现形式，在这一意义上其基础是活的思想或具有思想形式的生活，由生活来实现的思想，思想本身也因此而成为一种实在，成为起作用的隐德来希(参见第二章，3)，这就是社会生活特殊两重性的基础。从社会心理学角度看，这里的两重性表现为前面分析过的(第三章，4)社会生活的理想与现实这两种力量，在统一社会内部结构中由此产生合理与不合理或准确地说社会生活中的计划性与自生性这两重性。社会统一体及社会关系的形式和结构体现了某种理想，因此它一方面要求有意识、按计划地实现思想，另一方面又应该是现实生活过程的某种自生的表现形式；社会一方面有意识、有计划地建立起来，另一方面又“自行”形成并发展。这与“会同性与社会性”(第一章，6)一章中已作简要说明的社会生活经验层中的那两个方面是一致的：它一方面是一种强制性机构，另一方面又是社会各独立个体及各部分自发的、下意识的相互作用。

计划性与自生性这二位一体与刚才所讲的(第六章)保守主义与创新精神这二位一体密切相关，但并不相合，而是相交；如果说计划性行为无论其目的何在，本质上都具有建设、建立性质因而是一种创造，那么社会生活的自发性既可以是对旧事物的维护，也可以是对新事物的创造。同时，这个二位一体还与上述的(第四章，3～4)团结及自由普遍原则有最为密切的联系：社会统

一体的计划性不是别的,正是有意识的社会意志领域中社会团结的表现;而社会统一体的自生性则是它在自由的自发势力中的体现。社会存在这两种必然与相关的因素具体表现为两种社会生活形式:国家及社团。在此我们来研究一下它们作为社会生活准则的意义。

1、国家的涵义

国家是有计划地组织社会意志的统一体,既然构成社会存在的有机的、第一性多位一体是自行意识,存在于整体社会意识中,那它也应该在有意识的意志形式中得到实现,有计划地建立起来并得以巩固。但由于多位一体本身并非直接表现为一个统一主体(参见第一章,4),因而它只有通过建立特殊的代表机关才能实施有计划的意志行为,这种机关就是国家政权,它构成那个我们称之为国家的有效社会统一体的中心及基础。将计划性用于社会多位一体中要求有权力及服从关系所具有的那种特殊关系,只有通过这种关系,社会中的主导意志统一体才能得以实现。

因此,国家产生于社会本体之后,自发有机的多位一体社会要变成一个统一国家,组成一个机关来实施有计划的社会建设,需要一个特殊的创造过程。众所周知,社会在其存在的最初阶段是按"习惯法"运作的,社会关系形式是由一些准则("标准的原则")来确定的,这些准则不是有意识地制订的,而是自然而然地产生并直接为宗教所认可;社会权法被视为人类关系中"应当"之永恒的、不以人的意志为转移的、显然的表现。这种社会没有历史、没有创造,它只是不断延续,存在于超时统一体中,或者自然而然地发展壮大,不以某人的意向及创造精神为转移。社会通常在外部威胁

的影响下才会走出这种植物性状态:当社会受到敌人(有时是内讧)侵犯面临灭亡的危险时,自我保护本能会导致产生某种保卫机构,要求一种自觉的组织和纪律。这通常就是国家最初的来源,国家起初只是一个有限的军事行政机构,后来才逐渐成为常设机构并包容社会生活的各个方面;大家知道,法作为一种立法即有意识的国家意志之表现形式只是很晚才产生的国家职能。

任何国家政权以及国家的最初产生都一样:从没有政治形式、按世袭方式生活、因循守旧的环境中,涌现出——通常在外界威胁的影响下——一批勇敢的青年,他们受英雄主义意志的鼓舞,团结在以其自身的才能自然形成的领袖周围,这个领袖及他周围的上层人物——"公爵"及其"侍卫"——击退外侵(或内扰),拯救了社会,为社会建立起一个坚固有效的组织或把几个分立的部落统一为一个新的整体,从而领导社会并成为国家政权的代表者。(我们亲眼看到,世界大战后,这一过程以极为典型的方式在意大利重演,由战后无政府状态产生了法西斯国家机构及其统帅。)

若把这一生成过程作为国家诸多性质的标志,我们可以看到国家是社会生活中的男性因素、创造性因素(参见第六章,1)在计划性统一社会中的表现形式。国家及国家政权产生于个人创造精神,政权的根源始终是个人在有计划地联合与组建社会中所取得的业绩、成就。民族学及比较权法史表明:世界上任何一个民族都有将青年男子从另一些人中挑选出来的风俗习惯,就像强行把他们从母亲的怀抱中拉出来并通过特殊而神秘的仪式把他们变为一种封闭式的团体,一股与自发形成的社会相对立的社会力量,这股力量逐渐成为社会主宰。最高政权的第一载体,国家机构的头号体现者始终是获得胜利的领袖及追随他的青年人——"侍从"——他代表了有计划地、创造性地建立起来的统一社会。

这样,政权的领导者作为计划性社会建设的引路人是国家联

合的根本基础，在这一意义上可以说，建立在胆识过人、意志坚强、有实际组织能力的领袖的个人权威之上的恺撒式军事独裁，既是国家政权的当然也是国家的本原，又是符合国家本质及其意义的政权形式。然而，也不能忘记，国家与其他任何一种完全外在的社会组织一样，必须依赖自身存在的内在精神上的条件（参见第一章，6 及第二章）。首先，任何政权都建立在威信上，是一种对精神的权力；其基础是对当权者是否称职、是否有才略，对他的权力是否合法的一种自由信仰，在这一意义上，统治与任何社会制度一样是一种双方的关系：不是统治者一个人，而是统治者与被统治者共同进入统治关系并积极地建立这种关系。纯机械式政权与彻底的盲从（只是"出于畏惧"，而不是"出于良心"）实际上是"矛盾的定义"（原文为拉丁文），因为它贬低了政权的精神本质，于是我们所看到的不是国家政权，而是赤裸裸的暴力。与此类政权相似的军事独裁也有（极有可能）单方统治的特征，因而不是正常的国家生活形式，而只是国家的某种萌芽状态或过渡状态，它在产生政权之时或社会危急关头是必须的；但军事独裁既不可能长期存在，也不可能包容一切，不破坏国家的本质；其真正使命就是在确立了国家制度后停止发挥作用。另一方面，从共同服务的等级制及平等这两个相关原则构成的二位一体中可以看出：统治关系不仅在被统治者积极参与统治这一意义上是双方的，而且原则上应该是无所不包的：统治在等级制阶梯的每一级上都有表现，国家的每一位成员都在各自的位置上积极参与共同的服务事业同时参与执政，拥有一定的权力，在这种有机的国家机构中，每一位被统治者同时在他所履行的职能范围内又是统治者，只有这种国家机构才最充分最真实地体现了国家作为有计划有组织的统一社会的性质。

那个国家的本质——有计划的社会建设的目的是什么？从

18世纪开始，对这个问题有两种不同的观点，我们可以称之为反面的与正面的国家理论。反面理论是自由主义及“曼彻斯特主义”，其最极端的表现形式是无政府主义，这种理论认为有计划地调节社会生活完全是一种罪恶，它应该（作为不可避免的罪恶）降至最低限度，或者——在无政府主义那里——甚至彻底消灭。撇开后者不谈，因为从上面所说的一切来看，这种观点明显是站不住脚的；我们只来分析一下第一种即自由主义——曼彻斯特主义的国家观，根据这一观点，有计划地消灭社会的目的仅仅是保持稳定与安全、维护社会生活的外部秩序。这种把国家当作“守夜人”（拉萨尔的说法）的看法源于个人主义观点，根据这种观点，社会生活的理想是个人的专横与自决权不受限制的这种反面意义上的自由，任何联合都是纯外部的机械行为，其目的在于消除或减少摩擦及毁灭的危险，而这只有在个人自由的相互作用下才有可能。在这里，国家似乎仅仅是一顶保护伞，与社会没有内在的有机联系，而社会也纯粹是一种个人自由地相互作用的社团。

这种看法的谬误在于，充当它基础的个人主义（或“个原主义”）观点本身就是错误的，我们的思考就从批判这一观点开始（第一章，1～2）。社会的本质不是各自独立的个体间外部的相互作用，不是像原子那样各成分的碰撞，而是第一性的会同性多位一体；这种会同的多位一体有两种外部的、社会经验层的相关表现形式：各成分自由的相互作用及整体的统一组织。机械的、外部强制性的联合国家只是自由的内在统一社会的外部表现形式（参见第一章，6）。统一国家就其基础而言，就其内在根源而言是有机的、从内部生成的，而不是像社团那样从外部构筑起来的，因而它不仅有反面的任务，还有正面的任务：其本质不仅是保护，而且还有建设；构成社会本体论本质的有现实意义的建设思想不仅在自生形成的社会结构中，而且在有计划、有意识的即国家的社会建设中得

到实现。若用传统的行政法术语来表述，则可以说，国家的任务不仅是保卫安全，而且还是保持社会繁荣。同社会任何因素一样，国家并非为纯外部的实用目的服务，而是为确立完整的实在，为内在的、本体论上的、精神上的社会发展服务。国家的目的与社会的整个目的一样也是包罗万象、完全统一的，在这个意义上真理不在反面的国家理论一边，而在正面的国家理论一边，但是"自由主义"或"曼彻斯特主义"在实践中有相当正确的成分，只是通常没有正确的哲学论证。要清楚地揭示这种正确成分，只需揭示出与它相对立的国家理论之谬误所在，该理论认为国家就是社会的本质因而具有无比强大的力量。传统的政治保守主义及——尤为突出——在其他关系上更是它政治上的对立面——社会主义——断言，社会生活应该最大限度地提到计划性社会意志机关——国家政权——的保护、管理与调控；按计划建设并管理社会生活的国家政权、最高社会机构原则上拥有无限的职权，而个人自由，当然还有自生的社会关系则是某种为国家政权所容忍的不合理的残余——或是由于它认为这种自生性尚有一些益处或至少无害，或是因为它实际上无力胜任调节社会生活一切关系的任务。换句话说，这种观点与第一种观点不同，认为在个体自由的相互关系上、在自生形成的统一社会上建立起来的社团本质上是一种不可避免的罪恶，应尽可能加以限制，减少到最低限度。

在经历了18—19世纪的社会发展及经济发展，特别是我们经历过的俄国社会主义后，这种观点的错误在经验中暴露得一览无余，我们将在下面，在分析社团职能时对它进行系统的批判，在此仅指出：这种错误的观点明显导致了国家政权职能应受限制的意识；大致上可以说，这种意识肯定国家政权必须由社团本身来加以限制，不能撤消社团；国家政权的活动永远不能超出与社团并存的那个界限，否则就会危及社团的存在。

如何才能将这种国家政权必须有限度的论点与其任务本身具有的可能性、创造性联系到一起呢？但限制并不涉及国家的任务及最终目标，而是它的职能，它的活动方式及手段。有计划、有组织的活动以那个在自己外部自生形成的有机的社会基础为前提，它依赖于这一基础并由此产生。我们知道，一切精神实体皆从自由中产生(第四章,4)；创造从其本质上看是自生的，是自己产生的，而不是根据计划做出来的。由此首先可以得出结论：在那个创造出信仰、创造出社会存在的思想精神基础的社会精神之秘密实验室中，国家的一切手段都是不适用的。信仰上、思想上、世界观上的国家组织是无法想像的，谁想这么做，谁就是想用机械性的事物取代有机的事物，是亵渎神灵的行为，实际上无异于破坏社会的本体基础。一名恪尽职守即执行自己应尽职能的警察不仅是必须的，而且在一定程度上是在完成一项神圣的事业——因为任何一种社会职业都是神圣的；而捍卫世界观的警察——一个不去抓小偷或醉鬼，却把人们赶入教堂(无论是敬神的教堂还是无神论的教堂)的警察——则会造成一片荒凉的后果。又由于信仰的外在体现需要通过人与人之间自发形成的关系，换言之，由于一定道德的统一信仰首先会形成社团这种社会文化的客观体现者，因而这种客观基础与精神生活一样不可能由国家产生，不可能按计划建成。国家的任务在此只是保护在内部自由成长的生命，而不是在曲颈瓶中制造清一色的小矮人。国家的局限性不在于有计划、有组织的活动不能促进社会的精神发展，而在于——由于精神与社会存在的统一——任何组织都是自由组织，是自由而自发的合作之有计划的组织。国家组织若没有其自然基础——有自发交织组织的社团——是无法想像的，而社团若没有其得以产生的计划性的统一国家也是无法想像的，以下我们将充分展开这种深刻而密切的关系。

2、社团及所有制的意义

我们所说的“社团”与统一国家不同，它是一种由自由合作、由社会某些成员意志的自由结合而自发形成的社会统一体，其法律形式是合同，是契约，著名的社会“契约”论就是把整个社会作为一个统一整体包括统一国家说成“社团”。尽管这一理论在用于国家这点上是极其错误的，但毋庸置疑，社会若没有自发形成的、建立在其某些成员的相互作用及契约上的组织是无法想像的，社团就像分子式的社会关系，从内部将那些单个的分子结合成一个自由的、具有可塑性的整体。

这种无法排除的社会生活基础的真正意义及其社会功能无论在拥护派还是在反对派那里都受到歪曲。个人主义的或“原子论”的社会理论在理论上认为社会(把它当作“社团”)不过是本体论上彼此独立的个体组成的外在综合体，在实践和评价上却把这种合作及相互关系当作满足单独的个体利益及需求的手段。相反的社会主义学说要求把生活绝对“社会化”、集体化，即原则上完全排除社团，其依据就是社团的个人主义及原子论观点(第一章，1)，它之所以要求排除社团，正是因为它否认社团是真正的社会统一体，而认为社团只是歪曲了真正社会目标的由单个的、追求私利的、相互对抗的力量组成的机械集合体。

实际上，正如我们前面已从理论上加以说明的那样(第一章，5，6)，正是社会各成员间分子式的、自发形成的关系证明他们原本就是一个内在有机的统一体。个体不是偶然间相互碰撞、只真正存在于自我封闭圈内的原子，而是有机整体中真正的成员，似乎原本就由其本体论性质决定以自由的相互作用及相互接近方式属于

统一体。从这种本体论本质可以看出社团的功能及其目的，社团不是满足个人利益的外部手段，而是社会合作的必然形式、服务形式，通过社会整体各成员自由的相互作用来实现客观真实的形式。根据社会结构的个人主义因素，社会应分解为一系列单独的、互不相关的、各活跃势力的区域中心，但个人主义因素并不是社会生活的目的，而仅仅是达到社会这个统一体的超个人目的的功能——但是是必要的功能。前面已经指出，个人自由不是与生俱来的、原来就有的权利，而是他的社会义务(第四章,4)；它所具有的不是独立自在的而是功能上的价值；与一切个人权利一样，它是义务的反映，是一种取决于服务原则、以服务原则为依据的存在形式。不是个人的利益和权利，而是服务于真理的利益出于无法排除的个人自由的功能意义，要求把社会分解为一个个受法律保护的自由活动中心，并确保其中的每个中心都有一定范围的自由。社会成员的独立性不是他们的自我确认，不以他们本身的性质作为本体论依据，而是他们相互关系、他们的统一社会的必然形式。从社会的有机多位一体这一性质、从充当社会基础的精神生活必然是团结原则与自由原则的结合这一特点可以得出结论：社会必然分解为一个个以自由契约形式相互关联的权利主体。

这就是个人所有制或按通行的说法——私有制——的合理性及根本依据。所有制与其他一切权利一样，不是个人的绝对权利，而且就其内容而言并不是指对一定财富拥有绝对权利，有权根据个人意愿“使用物品并任意挥霍”是“拥有权和使用权”(原文为拉丁文)。与任何一种个人权利一样，所有权只有功能上的、辅助的意义，是合作服务的形式。所有者并非“天生”是自己财产的绝对独裁者，而只是被授权——不过是无可替代的，其地位有绝对保障——管理交予他的财产，从本体论上看，从根本上看，这是“神”的财产，应由整个社会实行最高层的管理。为了使服务中有必需

的自由、使其合作构成社会统一体的个人或分子式的组织不受压制，必须保证每个人都有应得的物质财富或自然环境，只有这样，人们才能卓有成效地开展活动。因此，尽管私有制从内在的、质的内容上看是人无限地、彻底地、自由地控制一定的物质财富，但从范围上，可以说从量上看根本不是绝对的、无限的。它受社会整体利益的限制，受最有成效地合作的任务的限制；国家有权利和义务对它进行调控，客观法对它作出一定限度的规定并责成所有者承担一定的义务。一言以蔽之，个人所有权作为社会合作的功能之一属于社会统一体体系并原则上服从于该统一体，其服从范围不取决于个人主观愿望绝对的、不容破坏的价值，而只是个人自由及个人创造精神不受压制原则作为社会合作的必要原则，所具有的不容怀疑的功能意义。

但正是在这个意义上，即不是作为个人与生俱来的绝对权利，而是作为实施自由原则的现实条件，作为社团这种必要的社会结构的具体基础，牢固地确定下来的个人所有权是社会生活绝对必要的和不可消除的基础，没有它社会生活是无法想像的。一切对私有制的批驳就像认为私欲和利己主义是合法的一样，是站不住脚的，理由很简单：因为人不是纯精神的动物，而是既有精神又有肉体的动物，因此他的肉体不只是一道屏障，其首先是精神的武器，所以要使个人变得高尚须逐步让他的肉体服从于精神基础而不是单纯否定肉体。个人以其直觉的形式与其他个体共存于第一性的会同统一体中，而在经验上则只以肉体的“我”的形式存在，以满足区别于其他的“我”的需要：因此全体的客观存在形式是单独的、肉体上分离的个体之间的相互作用这种“外在的社会”。正因为个人必须以肉体为其表现形式，不然他就无法客观存在，所以尘世生活中的会同性不可能纯粹体现为精神本原，而要求有外在的社会表现形式，表现为无数个体的外在组织与外在相互作用的二

位一体，但由此必然产生私有制，私有制就其内在本质而言是充当精神活动工具的肉体向其周围的外部自然环境的必然延伸。每个人都明白，一个丧失了控制自己身体各部分能力的人——缺胳膊少腿或耳聋眼瞎的残疾人——实际上丧失了实现自己意志、有效地发挥自己自由的能力。但是，必需的劳动工具、作为劳动施力点的土壤，或是衣物、住房，作为必不可少的、补充性的人的躯壳，还有一切人所必需的东西，则都是人体向外部的延续。人不仅通过自己的肉体，还通过他所生活于其中并对其进行控制的他周围的那部分客观世界、那个环境实现自我。这种人的意志对外界的直接权力，这种人性的"我"与一定范围的外界间的密切联系就是所有制的真正本质，因此，人在外部活动中不可能是真正自由的，他不可能实际成为权利主体，因为他的意志与一定范围的外部物质世界间没有这种密切联系。私有制是人作为既有精神又有肉体的生物存在的现实条件，同时它也是人作为社会整体成员的自由的现实条件，因而也是社团本身存在的条件。由于社团这种以各个自由的个人活动中心间的合作及相互作用为形式的社会结构是统一完整的社会之不可排除的成分，所以，在此功能意义上确定下来的私有制制度作为社会服务的条件是社会生活不可排除的基础。

3、法律的社会功能

财产关系体系与任何形式的社团一样在法律体系、在一整套所谓的民法准则中得以确立，这些准则保障社团每一位成员享有主体权利即其利益及活动的受保护范围，同时责成与社会其他成员的权利相关的义务。但是，法律作为国家政权颁布的或至少是受国家政权保护的准则的总和，是国家因素在社团本身中的反映。

这样,社团作为一个个人意志间自由相互作用及契约的体系,本身依赖于计划性的整体组织并且只可能以它为基础。社团成员——权利主体——尽管有属于他的追求及权力范围,但他不是绝对的、自我确定的因素,而是通过法律由计划性组织即社会的国家基础确定下来。然而,另一方面,规范社团结构的法律不能完全由国家随意颁布的,不是自上而下有计划地安排所有社会关系的结果。法律本身是不以国家为转移的现实关系的反映,国家只能在有限的范围内对这些关系进行调整和修正,而不是任意制订:法则的主要内容只是规定那些自发产生于生活关系内部并自然而然被其各成员直觉的法制感——对"应当"感或"适当"感——认可的相互要求及责任关系。

这样,法律作为社团的形式成了一个中间环节,将计划性与自生性、国家与社团有机地连接在一起,一切按计划确定下来的东西在这里与自发形成的东西直接相连并与之融合为一个不可分割的整体;反之亦然,由各种单独的关系自发构成的组织形成为由计划性法则确定下来并受其调节的体系。

如果说上面我们肯定了国家与社团互相依存的相互关系,这两者都各以对方的存在为前提,那么现在我们看到两者间的联系更为密切:社团不仅在外部以国家为前提,而且本身以法律为代表内在贯穿于国家基础中。单从另一方面看,国家同样如此,一个具体的国家不仅是通过权力按计划组织起来的社会意志统一体;它不是一种独立存在,不是一种专制;它同时还是社会中自发产生并形成的力量及关系的结果与反映;统一的国家意志在具体客观的社会生活中是独立力量与社会生活潜能之间、阶级之间、民族之间、党派之间、宗教协会之间、各种各样的民间团体之间相互作用的结果,统一国家这种内部自生的基础也有法律体系作为其表现形式,这就是主体公法体系。主体公法的本质是保护个人自由即

个人创造性服务的条件(参见第四章,4),同时也是共同参与国家政权或——更广——国家建设的权利。公法体系从法律上保证个别的社会成员——无论个体还是集体机构——有自由地进行精神创造的可能,当然也有共同参与国家生活、参与计划性社会建设的可能。由于这一法律体系,国家本身不仅是意志的最高统一体,而且是关系体系即与社团类似的由自发地相互作用的各个活动中心组成的综合体。这样,法律构成了国家组织的一个因素,类似于社团因素。上面所说的有关社团的一些特性同样适用于国家:国家同样不仅在其外部由社团作为其自然基础或相关的反方成员,而且在其内部包含了社会各成员自由合作的因素。

这样,构成社会本质的具体的完全统一在这里体现为:计划性与自生性、国家与社团的两重性是它们最紧密地联成的有机的二位一体。其中每个因素都不仅与另一个有关,而且从内部融合在一起。法律的本质是"国家与公民"的统一体,是计划性与自生性的统一体,或者——同样——是社会统一体与社会多性的统一体;法律使社会生活高于这两重性并使两重性成为有机整体。一切把法律仅仅当作不受任何限制、只由国家政权随意制订的、任意组成社会结构(就像雕塑家任意塑造黏土一样)的所有准则,即肯定国家绝对高于社会,或者仅仅当作社会各成员意志自由相互作用的反映,即相反地肯定公民社会高于国家,并据此来实施法律的企图——不是直接导致专制,就是导致无政府主义,即破坏了社会这个有机整体,这个分工有序的统一体。由于法律具有这种最高的协调功能,"公"法与"私"法的差异不可能是绝对的、泾渭分明的;如前所述,任何一种法律都是"公私"兼有的。所有民法及民事关系都应具有国家意义及得到国家的确认,应符合计划性社会建设共同的最高目标;另一方面,社会的计划性国家组织不应对社会实行专制统治,压制其成员的自由活动,而应建立在有法律保证的影

响范围体系的基础之上。

我们知道(第二～三章),法律的本质是在经验的社会生活中实现应当的、绝对的真理,从中可以看出社会生活的基础是精神生活,是社会的神人本质,正因为如此,只有法律才可以调和、从内部协调社会生活的两个方面,或者确切地说实际达到两者的统一,这两个方面从本体论上表现为个人与社会的两重性,本文正是从这里开始研究的,最后我们分析了自生性与计划性、社团与国家的两重性,以此作为我们研究的终点。

人生的意义

序

该书酝酿已久,可以说是我1924年出版的《偶像的倾覆》一书的续篇。我有一批志同道合的朋友时常敦促我写这样一个续篇,进一步从正面展开在《偶像的倾覆》中主要以批判普遍抱有的成见的形式阐发的那些思想,书的付梓算是对他们的建议有了一个答复。这本书与前一本书一样,反映了笔者的个人信仰,是在与俄国大学生基督教运动中进行交谈和辩论中写成的,因此本书提请注意的首先是参加这次运动的年轻人及侨居国外的所有俄国青年。

由此决定了本书的体裁特点:作者尽可能用通俗易懂的文字来表述自己的宗教及哲学思想,并且只截取其中最具重要意义的部分。

弗兰克

1925年8月29日于柏林

前　言

人生究竟有没有意义？如果有，那么是什么意义？人生的意义何在？抑或人生根本就是没有意义的东西，是毫无意义、毫无用处的人的自然出生、发育、成熟、衰老与死亡的过程，与其他任何一种有机物一样？从少年时代起，我们的心中就对善与真充满了向往，梦想着一种颇有意义的精神生活，因此我们相信我们降临到这个世上并非“枉然”，我们有责任在世界上完成伟大的、决定性的事业，同时实现自我，让沉睡在我们内心、别人无法洞见却执著地寻求表现的、构成我们的“我”之真正本质的精神力量得以发挥其创造性，——这些梦想能在客观中得到证实吗？它们有合理的依据吗？如果有，那是什么依据？或者它们仅仅是生物因其本性的自然规律而迸发出的盲目激情的火花，就像不由自主的爱慕和陶醉，以其种种幻象迷惑我们，使漠然的本性借助于我们完成其毫无意义的、一成不变的、循环往复的传宗接代、延续生命的事业？人类渴望爱情与幸福，为美而流下感动的眼泪，——激动地想到欢乐即将来临，使他的生活充满色彩与温情或者确切地说，使他拥有真正的生活，——这在人的存在中有没有牢固的基础？或者这仅仅反映出一个人亢奋的意识中有一种盲目而骚动的激情，这种动物本能迷惑了我们，使我们充当维持那种毫无意义的、平庸的动物生活的工具，并使我们为了对极大的快乐与充实的精神拥有短暂的幻想而在枯燥乏味的生活中忍受庸俗、寂寞的折磨，忍受极度的贫

穷？而渴望建树功勋、渴望为善而忘我地服务、渴望为伟大而光明的事业献身——这是不是比那种驱使飞蛾扑火而自焚的神秘却毫无意义的力量更崇高、更有意义呢？

这些通常所说的"该死的"问题，或确切地说，"关于人生的意义"这个总的问题困扰着每个人，引发每个人的深思。一个人可以暂时地甚至相当长时间地把这个问题忘得一干二净，或埋头于日常生活中的眼前利益，为维持物质生活、为物质财富、为富足和成功而奔忙，或热衷于某种超个人的热情及"事业"——热衷于政治、党派斗争等——但生活已作出了这样的安排，即使是最迟钝的、脑满肠肥而头脑简单的人也不可能永远抛开这一问题，**死亡**及其先兆——衰老与疾病日益临近这一无法排除的事实，我们的整个生活及其利益的虚幻意义皆如昙花一现必然消亡，成为失而不再的过去的事实，——这一事实一遍又一遍地提醒每个人这个尚未解决的、被搁置一边的**人生的意义**问题。这个问题不是"理论问题"，不是无聊的智力游戏，而是生活本身的问题，它和赤贫下解决糊口问题一样可怕，而且实际上有过之而无不及，这真正是一个我们充饥之食粮，解渴之甘泉的问题。契诃夫在一篇小说中描写了这样一个人，他一辈子在外省一座城市里过着平庸的生活，与其他人一样，他也撒谎、装假，在"上流社会"中"扮演角色"，忙于各种各样的"事务"，玩出一些卑劣的把戏——突然，一天夜里他猛然惊醒，心跳不止，冷汗淋漓，发生了什么事？发生了可怕的事——生活已经消逝而且也没有过生活，因为过去生活中没有意义，现在也没有！

尽管如此，大多数人还是认为应该抛开这个问题，回避这个问题，觉得只有这种"鸵鸟政策"才是最明智的生活，他们把这个叫做"原则上放弃"解决"无法解决的形而上学上的问题"的努力，他们巧妙地蒙蔽了大家，也蒙蔽了自己，致使别人和他们自己都不曾察

觉他们的痛苦和难于排遣的烦恼，或许至死也不会察觉。然而，这种让自己及其他人忘掉最重要的、归根结底惟一重要的生活问题的做法并不是仅由“鸵鸟政策”，由闭上眼睛不去正视可怕现实的想法决定的。看来，“安排生活”、谋取生活利益、在生活斗争中确立并抬高自己地位的能力，是与对“人生的意义”问题的关注成反比的，由于人具有动物的天性并确定了“常理”，因而这种能力成了最重要、最迫切的事，为此，这个令人困惑不安的人生意义问题便压至无意识的最深处。现实生活越平静、越有条不紊、越井然有序，越忙于现世的利益并在此事上一帆风顺，内心那个埋葬人生意义问题的坟墓就掘得越深。因此我们看到，欧洲的中产阶级，典型的西欧“资产阶级”（不是经济意义上，而是精神意义上的）似乎对这一问题毫无兴趣，所以也不再需要宗教，因为只有宗教才能对此做出回答。我们，俄罗斯人，一半出于自己的天性，一半或许由于我们现实的日常社会生活不尽如人意，即使在以前“富足的”时代也要比西欧人更多地受生活意义问题的困扰或更公开地冥思这个问题，更坦率地承认自己的苦恼。然而现在，当我们回首往事，回顾遥远的与并不遥远的过去时，我们应当承认，我们当时也在很大程度上“脑满肠肥”，没有看到——不想看或看不到——生活的本来面目因而也很少想到去揭开它的谜底。

正是从这个角度上看，尽管所发生的可怕的动荡及对我们的整个社会生活造成的破坏给社会带来了痛苦，但有一个最大的好处，就是它在我们面前展示了**生活的本来面目**。诚然，若按一般的想法，从通常尘世间的“生活智慧”的角度上看，我们经常会为我们现在生活的**不正常**而苦恼万分。无论这些痛苦的情感有多少相对正确的成分，但在终极的、真正的真理面前确实是一种非常危险的自我欺骗。以前也不断有人死亡——而且几乎总是在自己的事业未竟之前便过早地死亡，死得毫无意义，死得突然；以前的一切生

活财富：物质财富、健康、荣誉、社会地位——也并不稳固、并不可靠；以前，俄罗斯的民间也早就知道，谁也不应嫌弃乞丐与罪犯。所发生的一切只不过像是撩开了生活的面纱，使我们一览无余地看到了恐怖生活的本来面目。就像电影里可以通过随意改变运动的速度来展示平常人的眼光发现不了的运动的真正性质，就像透过放大镜（尽管大小不一样）第一次看到一直就有只是肉眼看不到的东西那样，现在俄国发生的对“正常的”客观生活条件的扭曲只是为我们揭示了以前隐藏着的生活的真正本质。于是，现在我们这些无所事事、毫无用处、没有了祖国、没有了故乡的俄罗斯人，在贫困中漂泊他乡——或虽身在祖国却如在异乡的俄罗斯人，——尽管意识到我们现在的生活——从一般的外部生活方式上看——极为“不正常”，仍有权也应该说：我们正是从这种不正常的生活方式中第一次认知了真正的、永恒的生活本质。我们是无家可归的漂泊者——但难道地球上的人在最深刻的意义上说不总是一个无家可归的漂泊者吗？我们本人、我们的亲人、我们的生活和我们的功名都遭受过巨大的不幸——但命运的本质难道不就是不幸吗？我们感到了死亡的临近及其严峻的实际存在，但难道这仅仅是今天的实际存在吗？置身于18世纪奢侈逍遥的俄国宫廷生活中，俄罗斯诗人大声疾呼：“哪里有丰盛的筵席，哪里就有棺材置地；哪里祝酒不断，哪里就有安魂曲奏响，苍白的死神也朝大家张望。”我们注定每天要为食物而从事繁重的劳动直至疲惫不堪，——但难道亚当在被逐出天堂时不就被晓谕：“你将用自己的汗水得到自己的面包”吗？

现在就是这样，透过放大镜看我们现在的灾难，我们面前清晰地呈现出生活的本质——不幸、短暂、沉重——整个地毫无意义，因而，这个困扰着每个人、每个人都摆脱不了的人生意义问题在我们这里表现得尤为尖锐，我们似乎是第一次领悟到了生活的本质，

再也无法回避或者用虚幻的、减弱了其可怕程度的假象掩盖它的本质。当生活——至少是现实生活——一帆风顺时，当——除相对而言极少的、在我们看来特殊的、不平常的惨痛经历外——我们的生活显得安逸而稳定时，当我们每个人都有自己一项合情合理的事业时，我们关心的只是许多目前的问题，只是许多对我们而言现实的、重要的私事和个人问题，而总的人生问题却只是在茫茫的远处若隐若现，令我们隐隐地感到不安。特别是在年轻时，当所有问题有待在将来得到解决时，当需要得到释放(大部分都能得到释放)的旺盛的生命力与生活条件使我们可以充满幻想时，我们中只有为数不多的人会因生活毫无意义而痛苦万分。现在则不同，失去祖国，失去事业(它至少能制造人生意义的假象)的天然土壤，随之失去在无忧无虑的快乐的年轻时代享受生活的可能并无法在这种享受中忘却生活的严峻性，我们迫于生计不得不从事繁重不堪的劳动，于是我们不由自主地问自己：生活为的是什么？为什么要干这种苦差事？为什么我们要忍受痛苦？哪里能找到坚实的依靠以免受沉重的生活负担？

确实，大多数俄罗斯人仍耽于对我们共同的俄罗斯生活在未来得到复兴的幻想，而尽量不去想这个严酷的、令人苦恼的问题。俄罗斯人普遍习惯于对未来充满幻想；过去他们认为：目前这种艰难而又枯燥乏味的生活实际上是偶然犯下的错误，是真正的生活到来前的一次临时停车，是痛苦的等待，一种类似于在某个偶然的火车站停靠时所体验到的痛苦的心情；但明天或再过几年，总之，不管怎样，在不远的将来一切都会改变，真正的、合理的、幸福的生活终将到来；生活的所有意义都在这个未来，而今天对生活来说算不了什么。这种幻想情绪及其在道德意志中的反映、这种不严肃的道德、对现世的蔑视与冷漠以及不切实际、没有根据地把未来理想化——这种精神状态正是那种我们称之为**革命性**的道德上的病

症，是它断送了俄罗斯人的生活。但这种精神状态或许从未像现在这么普遍过；应该承认，从没有像现在这样有如此之多的根据或理由产生这种精神状态。无可否认，迟早总有一天俄罗斯人的生活会从它所陷入并使它无法动弹的泥潭中挣脱出来；无可否认，正是到这一天我们才能改善个人生活条件，而且更重要的是它能为我们创造更有利、更正常的普遍条件，为合理的事业提供可能性，通过让我们重新扎根于祖国的土壤而使我们的力量获得再生。

而现在这种把人生意义问题从今天拖到无人知晓的未来的状况，期待着不是靠我们自己的意志这种内在精神力量，而是靠无法预料的命运的改变来解决这个问题，这种极端轻视现在、向现在认输而只依赖对未来的幻想的情绪，与以往一样仍然是一种精神上与道德上的病症，损害了源于人的精神本质的对现实、对生活自身的使命的正常关系。这种情绪的加强只会证明我们的病症加重。生活状况也使我们自己越来越清楚地看到这一点。我们一直盼望着这决定性的、光明的一天会在明天或后天到来，却一等等了好几年；我们等的时间越长，希望就越渺茫，这一天到来的可能性就越小；它远离我们，使我们无法企及，我们可以期待的不是明天也不是后天，而只能是“再过好几年”，没有人能预测我们还需等几年，也没有人能得知这一天为什么会到来、在什么条件下能够到来。已有不少人开始想：或许这个翘首以盼的日子不会大摇大摆地到来，在可恨的、可鄙的现在与光明的、欢愉的未来之间不会有截然不同的分界线，俄罗斯人的生活或许只会悄悄地、逐渐地到来，靠一些微弱的推动力重整旗鼓逐步调整到较为正常的状态。尽管未来对我们来说深不可测，尽管不止一次地宣布这一天即将到来的预告有误，仍无法否认这个结果是真实的或至少是可能的，但就是可能的假设也能打破把真正生活的实现推

到这决定性的一天并完全取决于这一天的整个精神状态。但除了这种看法之外——我们到底应该并且能够长久地**等待**吗？能够在无所事事、毫无意义、遥遥无期的**等待**中度过我们的一生吗？老一辈俄罗斯人开始经常不无痛苦地想：或者他们根本等不到这一天，或者到老才能等到这一天，而这时整个生机勃勃的生活已将成为过去；年轻的一代则至少开始认定：他一生的大好年华正在逝去，或许将在这样的等待中消逝得无影无踪。要是我们还能在迎接这一天到来的积极准备过程中，而不是在无谓而且难挨的等待中度过一生、要是我们还有——就像在上一个时代——革命**行动**而不仅仅是革命的幻想与斗嘴的可能该有多好啊！但就连这种可能我们绝大多数人也没有，并且我们清楚地看到，那些自以为自己拥有这种可能的人事实上多数都是错的，因为他们饱受幻想症的毒害，已根本区分不出什么是真正的、严肃的、卓有成效的事业，什么是无谓的斗嘴、翻不起大浪的死水微澜。这样，命运本身——或是我们在偶然的命运中模模糊糊意识到的巨大的超人力量——使我们改掉了把生活及其意义问题推至不可知的未来这种既能安慰人也能麻醉人的好幻想的毛病，使我们不再像胆小鬼那样自欺欺人地希望，现实世界中有人或有什么会为我们解决这个问题。现在，我们中的大多数即使不是清楚地认识到也至少是模模糊糊地感到：期望中的国家振兴问题及与此相关的改善我们每个人的境遇问题，根本不会与今天（那个延续很多年甚至可以与我们的一生相等的**今天**）我们该如何生活及为什么而生活的问题以及与生活本身永恒的与绝对的意义问题发生抵触，——根本不会排斥这个我们清楚地感到仍然是最重要、最实质性的问题，此外，单靠这个期待中即将到来的“**一天**”是不可能重建整个俄罗斯人的生活、为它创造更合理的条件的，应该由俄罗斯人自己，**包括我们每个人**，来完成这项任务。若是我们在难挨的等待

中耗尽所有的精力，若是我们在毫无意义的苦恼中徒劳无益地苟且偷生，从而不能明辨善与恶，不知道什么是应有的生活方式、什么是不应有的生活方式，那又会怎样？在**自己本人**不知道你到底为什么而生活、整个生活有什么永恒的、客观的意义的情况下，能否使整个生活得到复兴？有多少俄罗斯人在对这一问题的解决丧失信心后，不是精神上变得麻木不仁，终日忙于养家糊口，就是自杀，或者最终万念俱灰，出于绝望而变成生活放荡的人，甚至为了在骄奢淫逸中麻醉自己而走上犯罪与道德沦丧的道路，尽管他们自己冷漠的心也意识到这是卑鄙的、朝生暮死的生活，难道我们现在就对此视而不见了吗？

不，我们——正是我们，在我们现在的状况与精神状态下——无法回避这个人生的意义问题，想用任何代用品来偷梁换柱、用任何虚幻的事业及思想来暂时消除一下令人焦灼不安的疑虑的希望是要落空的。我们的时代就是这样(对此《偶像的倾覆》一书中已有阐述)：以前曾迷惑过我们、令我们头晕目眩的偶像一个个倒塌，露出了其虚伪的面目；一切美化生活、使生活变得扑朔迷离的面纱被扯下，所有幻想都自行破灭。生活赤身裸体地暴露在我们面前，沉重的生活、毫无意义的生活——无异于死亡和虚无，却没有虚无之安宁与忘却。上帝在西奈山上通过以色列向众人发布永恒的晓谕："我将生死、祸福陈明在你面前，所以你要拣选生命，使你和你的后裔都得存活"——这则晓谕就是要人们学会分清什么是真正的生，什么是如死的生；理解那个最初使生活成为生活的生活的意义，那个充当我们真正的精神食粮的神的旨意——在我们这个惨剧不断的时代、遭到上帝惩罚的时代，一切幕幛皆被扯下，我们重又"落到活着的上帝的手里"，此时这则晓谕如此显而易见而残酷无情地呈现在我们面前，任何一个感觉到这一使命的人都无法摆脱解决这个问题的义务。

1、《怎么办?》

俄罗斯知识分子早就——车尔尼雪夫斯基那部轰动一时的名作的标题就是证明——惯于以“怎么办?”这个问句来表示“人生的意义”问题。

当然,“怎么办?”这个问题可以有各种各样的涵义,其最确定、最合理的,可以说是惟一合理的、可以得到明确回答的涵义,是寻求达到某个早已公认的、毋庸置疑的目的的**道路**或**方法**。可以设问,要恢复健康或挣到足以养家糊口的钱、或者要在社会中取得成功,或者达到其他什么目的该怎么办,而且,最有成效的提问方式是提的问题尽量具体,这样才能对它做出惟一一个有理有据的回答。比如说,我们向医生询问:“在我这个年纪,根据我的这种病史、这种生活方式,根据总的身体状况,要治好这种病应该怎么办?”这样问当然要比泛泛地问“想要身体健康该怎么办?”更容易得到明确的答复。所有类似的问题都应按这种方式来提问。如果对保持身体健康、取得富足的物质生活、爱情上取得成功的问题用非常具体的方式来提问,同时考虑到提问者本人的所有个人特点,考虑到周围环境;如果——重要的是——他想达到的目的不是某种不确定的、笼统的,像健康或财富这种概括性的东西,而是非常具体的——诸如治疗这种病、某种职业的工资之类的问题,就容易找到答案,而且是较为准确的答案。实际上,我们每天都在问:“我要想达到这个具体目的,在这种情况下我该怎么办?”并且我们实际生活中走出的每一步都是以极为具体且理性的、务实的形式提出的“怎么办?”这一问题的涵义及其合理的表现。

当然,**这种**涵义的问题除了文字表述外,与那个让人头疼的、

需要得到根本解决却多数都得不到解决的那个意义上的问题毫无共同之处，从这个意义上说，这个问题对提问者本人而言就是他的人生意义问题。这时，它首先不是如何达到某个目的的问题，而是生活及活动的目的本身的问题。但即便如此，这个问题仍可以有各种各样的、而且彼此完全不同的涵义。比如：青年人必然面临从许多可能的生活道路中选择其中一个的问题，这时，“我该怎么办？”意味着：我该选择哪种专业的工作、选择什么职业或是我该如何正确判断我的志向；“我该怎么办？”在此指的是这样一些问题：“我是该上大学呢还是马上从事实际工作，学一门手艺、做生意、走上工作岗位？如果是上大学——那我该考哪个‘系’？是准备当一名医生呢，还是做工程师或园艺师，或其他什么？”当然，即使是这样的问题也只有在考虑了提问者本人的所有具体条件(其志向及才能、健康状况、毅力等)及其生活中的外部条件(其物质条件、每一条不同道路的相对困难——在这个国家及这个时候；某个职业的相对优势——仍是在此时此地，等等)下才有可能对它作出准确的回答。但主要的是——即使是原则上以这一问题予以明确无误的回答，也只有在提问者已经清楚他所追求的最终目标、清楚其生活最高最重要的价值后才有可能，他首先应该审视自己并决定在这次选择中对他来说什么是最重要的、指导思想是什么——他在选择职业及生活道路时所追寻的首先是物质条件呢还是荣誉和显赫的社会地位，或者自己个人的内心需求——如果这样，又是什么内心需求。结果，我们在这里也只是看起来好像解决了这个人生目的问题，而事实上只是讨论了要达到某个我们已知或应该知道的目的有哪些方法或道路；从而这些问题也不再是上面所提到的那些纯务实的、理性的问题，尽管这里谈的不是某一步或某一行动的合理性问题而是总的确定长期的条件、长期的生活及活动范围的合理性问题。

当提问者尚不清楚最高的、最终的、决定其他一切的目的及生命的价值本身时，“我该怎么办?”的问题准确的涵义就是：“我该追求什么?”“我该树立什么生活目标?”但这里也可以有完全不同的涵义，每一位**个人**在提问：“**我**，某某某，本人该怎么办？**我**应该为**自己**选择什么目的或价值决定自己的生活?”时即有言外之意：有一种复杂的目标及价值体系及与之相应的天生的个性体系；关键在于每个人(首先是我)都能在这一体系中找到属于他的位置，在这个多声部合唱团中找到适合**自己**的个人特点的声部。在这种情况下，这个问题就成了自我认识问题，认清**我**到底应该做什么，整个世界中的哪个角色是本来或天意注定要**我**扮演的。毫无疑问，这里肯定是有目标或价值体系以及对其整体内容的**总的**看法的。

直到现在，通过排除“怎么办?”这一问题所有其他意义的方法，我们才转到那个直接包含了人生意义问题的意义上来。当我问的不是**我本人**该怎么办(即使是在刚才所指出的那个最高意义上——认为哪种生活目标或价值对自己而言是决定性的、最重要的)，而是**总的**说来或大家该怎么办时，我指的是与人生意义直接有关的困惑。就这样日复一日流逝过去、由自然力量决定的生活是毫无意义的，应该怎么做、如何安排生活才能使生活变得**有意义**——这才是这里所说的困惑。那个使生活变得有意义并且由于参与其中我的生活也获得了意义的惟一的、大家共同的**事业**是什么呢?

这才是“怎么办?”这一问题典型的俄国式意义，它更确切的意义是：“**为了拯救世界从而证明自己的人生是正确的**，我和别人应该怎么办?”这个问题有一系列的前提条件，我们可以大致表述如下：直接的、经验的存在并日复一日的世界是毫无意义的；它会由于痛苦、贫困、道德上的罪恶——自私、仇恨、不公——而走向毁灭；任何简单地参与尘世生活的行为——指简单地成为由冲突取

决其流向的自发力量中的一员——就是参与无谓的混乱，因此各参加者本人的生活也只是一些盲目的、令人不快的偶发事件毫无意义的堆积；但人应该共同**改变**世界、**拯救**世界，把世界建设成能使最高目标在世界上真正得以实现。问题在于如何找到那项使世界得到拯救的**事业**（大家共同的事业）。总之，"怎么办？"在这里即："要在世界上实现绝对意义，该如何改造世界？"

俄罗斯人因生活毫无意义而备感痛苦，他强烈地感到，如果他只是"像大家一样活着"——吃、喝、结婚、挣钱养家，甚至享受一般尘世上的快乐，他就会生活在一个前途渺茫、毫无意义的漩涡中，有如一块木片被时间的激流卷走，面对必然到来的生命尽头他不清楚为什么活在这个世上。他整个身心都感觉到，不应该"就这样活着"，而应该**为某样东西**活着。但典型的俄罗斯知识分子认为，"为某样东西活着"就是为参与某项共同的伟大事业——改造世界并最终使它获得拯救——而活着，只是他不知道这项惟一的、大家共同的事业究竟是什么，因而**在这个意义上**他问道："怎么办？"

对过去时代的——从上个世纪60年代甚至40年代开始直到1917年剧变——大多数俄国知识分子而言，这个意义上的"怎么办？"问题只有一个非常确定的答案：改善政治上、社会上的人民生活条件、消灭那个会导致世界毁灭的不完善的社会政治制度、建立新的制度，使地球上充满真理与幸福并使生活获得真正意义。大多数这样的俄罗斯人深信：只要以革命的方式打破旧秩序，建立新的、民主主义的和社会主义的秩序，就能立即并永久性地达到这个生活目标。他们以无比顽强的毅力、高涨的热情与忘我精神为达到这一目标而努力。毫不犹豫地摧毁了自己的生活、也摧毁了别人的生活——终于**达到**了！当目标已达到、旧的秩序被推翻后，却发现不仅世界未得到拯救、不仅生活未变得有意义，反而代之而起的是完完全全毫无意义的生活，而以前的生活尽管从绝对的角度

看是毫无意义的，却相对而言井然有序，至少还有可能寻找更好的生活。现在出现了一种与以前完全相同的倾向，只是政治理想的内容不同，很多人相信要拯救世界就要“推翻布尔什维克”、恢复旧的社会形式，这些旧的社会形式只有在现在失去它们时才显出其深刻意义、使生活重获它失去的意义；恢复旧的生活形式的斗争——无论是不久前那种强大的俄罗斯帝国，还是久远的过去，似乎在莫斯科公国时代得到实现的理想——“神圣的罗斯”——或者一般地、更广泛地说——实现某些有悠久传统的合理的社会政治生活形式，成了惟一的事业，使生活变得有意义，成了“怎么办?”这一问题笼统的回答。

除了这种俄罗斯式的精神上的意义外，还有另一种意义，不过本质上与它相似。对这种意义而言，“怎么办?”这一问题的答案是:“道德自我完善”，只有每个人“理智地”活着，与道德理想保持一致，而不是靠盲目的激情，世界才可能并且应该得到拯救，用有意义取代无意义。这种思潮最典型的例子是**托尔斯泰主义**，许许多多的俄罗斯人，甚至非“托尔斯泰主义者”，都无意识地信奉其中某些观点或是赞同托尔斯泰主义；在这里，应该拯救世界的“事业”已不再是外部的政治及社会工作，更不是使用暴力的革命活动，而是内心的自我修行及感化别人，但最终目的是一样的:在世界上建立新的共同秩序、新的人与人之间的关系及生活方式，从而“拯救”世界；这些秩序常被认为是纯外部经验的:素食主义、农业劳动等；但即使把这项“事业”深刻透彻地理解为内心的道德自我完善，其总的前提条件仍是:事业就是“事业”，即根据人的意图、靠人的力量有计划地实现世界改造，使世界摆脱罪恶，从而使生活变得有意义。

还可以列举一些可能的而且实际能碰到的这一思潮的表现形式，但这不是我们的主要目的，在这里，重要的不是研究并解决该

意义上的“怎么办?”问题,不是评价各种可能的**答案**,而是阐明这一问题的提出本身的意义及价值,在这里,各种不同的回答都归于一致,即所有回答的基础都是:坚信有一个统一的、伟大的、共同的**事业**可以拯救世界,参与这项事业使个人获得了生活的意义。这种问题的提法在多大程度上是正确地获得人生意义的方法呢?

尽管这种提法很反常,精神上有不足之处(对此我们稍后再作说明),但毫无疑问,它的基础是朦胧的却是深刻而正确的宗教感情,其无意识的根源使它与基督教对“新的一片天空、新的一块土地”的希望连在一起。它正确地认识到目前这种状态下的生活毫无意义,对此无法容忍;尽管现实毫无意义,但它相信有可能获得人生的意义或实现这一意义,从而证明自己对比这种毫无意义的经验生活更崇高的因素与力量的信仰(即使是无意识的),但是,由于不清楚自己必要的前提条件是什么,其有意识的宗教信仰中有许多矛盾,极大地扭曲了它对生活的正常的、真正有理有据的关系。

首先,这种认为人生的意义就是应当通过参与伟大的共同的事业来拯救世界的信仰是毫无根据的。确实,根据什么来肯定**有可能**拯救世界呢?如果生活就它本来这个样子根本是毫无意义的,那它从哪儿获得力量来从内部进行自我修正,改变毫无意义的现状呢?显然,在参与拯救世界的总体力量中,这种思想倾向是以某种新的、与经验本质的生活不同的因素为前提的,它进入生活并修正生活。但这种因素从何而来?其自身的本质又是什么?这个因素在此——有意识或无意识——就是**人**,就是人追求自我完善、追求理想,就是人所具有的善的道德力量;这种思想倾向的代表就是明显或隐含的**人道主义**。但什么是人?他在这个世界上有什么意义?如何保障人类可以进步、可以逐渐——或许突然——达到完善?如何保障人类对善与完美的看法是**正确**的并且由这些看法

决定的道德力量必然战胜一切恶势力、战胜混乱及盲目的激情？我们不会忘记，人类在它的整个历史长河中都在追求这种完美，对完美充满了憧憬，很大程度上人类的整个历史不是别的，正是寻求这种完美的过程；然而现在我们看到，这种求索是漫无目标的探寻，至今仍未成功，而毫无意义的自发的生活到头来却无法战胜。我们怎么能肯定我们会比祖先更幸福或更聪明、我们确定的拯救生活的事业是正确的并能成功地实现这项事业？特别是我们这个时代，在历代俄罗斯前人谋求靠民主主义革命及社会主义拯救俄罗斯进而拯救整个世界的事业惨遭失败后，在这方面获得了极为深刻的教训，尔后，我们似乎自然而然变得更小心谨慎了，对制订及实现拯救世界的计划也心存疑虑。并且，现在当我们对为什么我们以前的梦想会彻底破灭这个问题作深人思考时，其原因就非常清楚了：它不仅在于拟就的拯救**计划**本身是错误的，而且首先在于“救世主”（无论是运动的领袖，还是对领袖深信不疑、着手实现想像中的真理、根除罪恶的人民群众）这种由人构成的材料本身是不妥当的：现在我们看到，这些“救世主”出于盲目的仇恨无限夸大过去的罪恶、夸大整个已经实现了的、我们周围的现实生活的罪恶，出于盲目的自傲无限夸大自己的智慧与道德力量；而且他们制订的拯救计划的错误最终就出在这种**道德**的盲目性上。骄傲的救世主把自己及自己的追求当作与罪恶的、混乱的整个现实生活相对立的合理的、有益的最高基础，而其实他们本人就是这个最丑恶、最混乱的俄罗斯现实的化身及其结果——而且是其中最坏的一个；俄罗斯生活中积淀下来的一切罪恶——对人的仇恨与漠视、欺侮、轻浮与道德败坏、无知与轻信、令人厌恶的刚愎自用的习性、不尊重法律与真理——正是在**他们本人**——自诩为最崇高的、似乎从另一个世界来到俄国把它从罪恶与痛苦中解救出来的救世主——身上表现出来。现在我们又怎么能保证我们不再充当这种

可怜而又可悲的救世主的角色，不会成为那种罪恶、那种毫无意义的生活（他们想把其他人从中拯救出来）的不可能获救的俘虏并备受折磨呢？但是，且不谈这个看起来应教会我们如何根本改变我们的社会道德理想的**内容**以及我们对生活的道德关系的**构成**本身的惨痛教训，仅仅思维所要求的逻辑上的连贯就迫使我们对一个问题作出回答，这个问题就是：如果战胜毫无意义的生活的力量本身属于这种生活，那我们根据什么来相信这样的力量是合理的、必胜无疑的？或者，换言之：能否相信，充满罪恶的生活本身可以通过内部的自我净化与自我克服、借助于自身中产生的力量拯救自己；能否相信，人这种毫无意义的尘世之物能够战胜自己并在自己心中建立起真理与意义的王国？

不过，让我们暂且把这个显然会得到否定回答的可怕的问题也撇到一边，假定整个人类获得拯救、在世界上建立起一个善、理性与真理的王国的理想可以通过人的力量实现，假定现在我们已经可以参与这个过程，那就会出现一个问题：即将到来的这个理想、我们参与这个理想的实现过程，能否使我们摆脱毫无意义的生活？能否赋予我们的生活以意义？如果说在未来的某一天——或远或近——所有人都会是幸福的、善的、理智的；那么无以计数的历代故人，包括我们自己，现在还活着的人，在这种状态到来之前又为什么而活过或活着呢？是在为这个即将来到的极乐世界做准备工作吗？就算是这样，但是，他们本人就不是其参与者了吗？他们的生活不参与其中就已逝去或正在逝去吗？那这样的生活靠什么来证明是正确的或靠什么来获得意义呢？莫不是可以说牲口粪可作肥料并使丰收有望这种作用也是有理性的了？人为了这个目的，**为了自己**而利用粪肥的行为当然是有理性的，但**充当粪肥**的人却未必能感到心满意足、感到自己的存在是有意义的，因为如果我们相信我们的生活有意义或想获得意义，那么它不管怎样都意味

着——对此以下再细谈——我们希望在生活中找到某种属于**它本身**的绝对目标或价值，而不仅仅是得到另外什么东西的方法。对于把奴隶当牲口来使唤、把他当作自己敛富的工具的奴隶主来说，奴役奴隶的生活当然是有意义的；但是，对奴隶本人来说，对于自我意识活的体现者及主体来说，这种生活**作为生活**显然是绝对地毫无意义的，因为它整个地是为那个本身不属于这个生活并不参与这一生活的目的服务的。如果大自然或世界历史把我们当作其命运的宠儿——未来的一代代人——敛富的奴隶，那我们本人的生活也同样失去了意义。

屠格涅夫的小说《父与子》的主人公——虚无主义者巴扎罗夫说得非常合情合理："既然我自己将长成一根牛蒡，那农人的幸福与我何干？"但问题在于不仅我们的生活变得毫无意义——而这对我们来说恰恰是最重要的，而且整个生活，**从而甚至于未来那些"获救了的"极乐世界的成员本人的生活**也因此而变得毫无意义，而世界也根本不会因在未来的某一天成功地达到这种理想状态而"得到拯救"。有一种荒唐透顶的不公是良心与理智不能容忍的，这种善与恶、理智与荒谬之间不均衡的分配——就是使整个生活变得荒谬的不公。为什么一些人应该受难并在黑暗中死去，而另一些人，他们的后代却能享受光明的善与幸福？**为什么**世界会做出如此**荒谬**的安排：在真理实现之前要走过一个相当长的非真理过程、并且有无以计数的人注定要在这个炼狱中、在这个令人厌倦的、遥遥无期的人类"预备班"中度过自己的整个一生？在我们未对这个问题——**为什么**？——作出回答之前，世界依然是荒谬的，因而其未来的极乐世界本身也是荒谬的，或许只有对那些无知得像动物并能忘却自己与过去的关系而享受现世的快乐的人来说才会有极乐世界，就像现在那些兽性的人能够感到满足一样；而对善于思考的人而言正因为这样才不可能有幸福，因为它会由于对过

去的罪恶、对过去的苦难而产生的无以名状的悲哀而受到影响。

这样就只能有一种选择：或者整个生活都**有意义**——在这种情况下，每一瞬间、每一代人、每一个在世的人的生活都有意义，现在，就是现在，无论生活会发生怎样的变化，无论未来的生活有多么完善，因为未来**只是**未来，整个过去和现在的生活是不参与未来的；或者不是这样，那么生活，我们现在的生活就是毫无意义——在这种情况下，毫无意义的生活无可救药，整个未来的极乐世界都不会也无力拯救这种生活；因而我们对这种未来的希望、我们意念中对未来的品尝及积极参与实现这种未来的行动都不能改变毫无意义的生活。

换言之：我们在思考生活及其期望中的意义时，必然应把生活当作**统一的整体**。整个世界生活整体与我们本人短暂的生活——指的不是偶然的一段，而是指某种尽管短暂而不完整，却与整个世界生活融为一体的现象，——这个"我"与世界的二位一体应被视为超时的、包容一切的整体，在这个整体中我们可以问：它有没有"意义"？意义何在？因此，世界的意义，生活的意义，永远不可能在时间上得到实现，也根本不会归属于某个时间，它或者**有**——彻底地有！或者**无**——这时也同样——彻底地无！

现在再让我们回过头来看我们的第一个疑问：人能否拯救世界，就能与第二个疑问一起得出一个否定的共同结论，**世界不能自己改造自己**，可以说，它不能从自己的躯壳中剥离出来或者——像闵希豪生男爵那样——抓住自己的头发把自己从沼泽中拉出来，而且，这个沼泽在这里也属于他自己，因为他陷入沼泽只是由于这个沼泽就隐藏在他心中。因此，人作为世界生活的一部分及参与者不可能完成任何一项能拯救他并使他的生活获得意义的"**事业**"，"人生的意义"——无论它真的有还是没有——无论如何应该认为是某种**永恒**的基础；一切有时间性的现象，一切先产生然后消

亡的现象，都是生活意义的一部分。人所做的任何一件事都是由人、由人的生活、由人的精神本质衍生出来的一种现象；而人生的**意义**无论如何应该是人所依赖的东西，充当他存在的惟一的、不变的、绝对坚实的**基础**。人与人类的一切事业，——无论那些他自己认为是伟大的事业还是那个在他看来惟一的、最伟大的自己的事业，——如果他本人是微不足道的，如果他的生活本质上没有意义，如果他没有一个优于自己、非他本人所创造的理性基础为其基础，那么一切都是微不足道、徒劳无益的。因此，尽管人生的意义——如果它有！——使人的事业变得有意义，也能激励人去从事真正伟大的事业，但是，相反地，没有一种事业可以自然而然地使人类生活变得有意义。在某种**事业**中、在推翻什么中寻找所没有的生活意义就是陷入一种幻想，以为一个人自己可以创造自己的生活意义，可以无限夸大某种有局限性的个人事业的意义，而其本质永远是软弱无力的，实际上，就是由于胆怯而轻率地想回避对毫无意义的生活的意识，在忙碌的事务中忘掉这种意识，而这些事务本质上也是毫无意义的操劳、奔忙。无论一个人是为财富、为荣誉、为爱情奔忙，为自己明天的温饱奔忙，还是为整个人类的幸福、为拯救整个人类而奔忙——他的生活都同样是毫无意义的；只是在后一种情况下，不仅毫无意义，而且还是一种蒙蔽人的幻想，是人为的自我欺骗。要想**寻找**生活的**意义**，——更不用说找到这种意义，——首先应该停下来，凝神静思，不为任何事“奔忙”。与所有通行的评论及舆论不同，**无为**在这里确确实实比最重要最有益的事业更重要，因为不为人世间的事务所烦扰、超脱凡事是寻找人生意义的首要(尽管远远不够)条件。

这样我们看到，用“要拯救世界并以此使自己的生活变得有意义该怎么办?”这个问题代替人生意义问题无异于用基于骄傲与幻想之上的那种改造生活、用人类自己的力量赋予生活以意义的渴

望来偷换第一性的、基于人的根本本质、对自己生活的牢固基础的寻求，而这是不容许的。对这种思潮所提出的一个主要的、困惑而伤感的问题："真正的一天、真理与理性在地球上获得胜利的一天、任何尘世间的情绪、混乱与荒谬彻底灭亡的一天到底什么时候才能到来？"——对于直面世界、对其经验的尘世生活作出明确解释的清醒的生活智慧来说，只有一种清醒的、平静的和理智的回答，打破了问题本身所具有的不成熟的幻想及浪漫主义色彩，这种回答就是："在**这个**世界上——在达到期望中的超世界改观之前——永远不会"。无论人做了些什么，无论他取得了什么样的成绩，无论他把哪些技术上、社会上、智力上的改良引进自己的生活中，但在人生意义这个问题面前，明天及后天原则上与昨天及今天**毫无**差别。这个世界上永远充斥着一些非理性的偶然事件；人永远是一根弱不禁风的小草，无论酷暑还是风暴都能将它摧毁；他的生活永远是很短的一段，无法容纳所期待的、使生活获得意义的完整的精神；罪恶、愚蠢与盲目的热情将永远笼罩在地球上空。对"要想制止这种状态、要想把世界改造得更好，该做些什么？"这个问题也只有一个平静而理智的回答："**什么也做不了**——因为这种构想超过了人力所能及的范围。"

只有当你非常清楚理智地认识到这个显然的回答时，"怎么办？"这个问题便改变了意义而获得了新的、合理的意义。"怎么办？"这时不再意味着"我该如何改造世界才能拯救世界？"而是"**我本人应该如何生活**才不至于在这种混乱的生活中沉没并死亡？"换句话说，"怎么办？"这一问题惟一一种宗教上合理的而非幻想的提法，不是我该如何拯救世界，而是我该如何了解那个充当拯救生活的保证的基础。值得注意的是，福音书中不止一次地提出"怎么办？"这个问题，就是指的这后一种意义，而对该问题的回答也始终强调，可以在这里帮助达到目标的"事"根本不是什么"活动"、也不

是人所做的任何实际的事，而完全是人通过弃绝私利、忏悔与信仰达到内心的再生这件“事”。使徒行传中说，在耶路撒冷，五旬节那一天，犹太人听了使徒彼得受上帝启示所说的话，“对彼得和其余的使徒说：弟兄们，**我们当怎么行**？”彼得回答他们：“你们各人要悔改、奉耶稣基督的名受洗、叫你们的罪得赦，就必须受所赐的圣灵”（使徒行传，第二章，37～38），忏悔、受洗及其结果——得到所赐的圣灵在此被视作人惟一必要的“事”。接着《圣经》中讲了这件“事”如何达到了自己的目的，拯救了完成这项事业的人：“于是领受他的话的人就受了洗……都恒心遵守使徒的教训、彼此交接、擘饼、祈祷……信的人都在一处，凡物公用……他们天天同心合意恒切的在殿里，在家中擘饼，**存着欢喜诚实的心用饭、赞美上帝、得民众的喜爱**”（使徒行传，第二章，41～47）。救世主本人对别人问他的问题：“**我们当行什么才算做上帝的工呢**？”也作出了同样的回答：“**信上帝所差来的，这就是做上帝的工**”（约翰福音，第六章，28～29）。对一位律法师试探性的问题：“我该做什么才可以承受永生？”——耶稣用两条永恒的戒训——爱上帝、爱他人——来回答他：“你**这样行**就必得永生”（路加福音，第十章，25～28），尽心、尽性、尽力、尽意地爱上帝及由此而爱邻舍——这就是惟一能拯救生活的“事”。一个富有的少年问耶稣：“我当做什么事才可以承受永生？”耶稣先晓谕他以诫命：不干任何坏事、爱他人，然后说：“你还缺少一件，去变卖你所有的，分给旁人，就必有财宝在天上，你还要来跟从我”（马可福音，第十章，17～21），富有的少年听了这话忧愁地走了，可以认为，这不仅因为他舍不得殷实的家产，而且由于他本想得到的启示是一种他自己、靠自己的力量、或许还靠自己的家产能够完成的“事”，因此当他听到耶稣训诫予他的惟一的“事”是——有财宝在天上并跟从耶稣时，便感到很难过。但不管怎样，神启在这里却深刻地指出了人类所做的一切事都是徒劳无益的，

人惟一真正应该做的、能使他得到拯救的事就是信仰与弃绝私利。

这样，"怎么办？"合理的涵义只有一个："怎样生活才能使自己的生活获得意义从而牢固地确立自己的生活？"换言之，不是靠人做些什么特殊的事来改变毫无意义的生活，使生活变得有意义，而是**人类惟一的事只在于**：在任何个人的、尘世间的事之外**寻找并找到人生的意义**，可是到哪里去寻找？如何找到它呢？

2、人生意义的可能性条件

让我们先好好地想一想，"找到人生的意义"指什么？确切地说，我们寻找的究竟是什么？我们赋予"人生的意义"这一概念本身的涵义是什么？怎么样才算已经找到？

我们所说的"意义"大致上就是"理性"，我们把一切合理的、一切正确地导向目标的或有助于实现目标的都称为相对"理性的"。与既定目标一致并有助于目标实现的行为是理性的；采用有助于我们达到目标的手段是理性的或明智的，但这一切仅仅是相对理性的——必须以目标本身是毋庸置辩地理性或明智的为条件，比如，我们把一个善于适应生活、善于挣钱的人的行为称为是相对"理性的"；我们认为财产、显赫的社会地位是毋庸置辩的幸福因而在此意义上是"理性的"幸福。如果我们对生活感到绝望，认为它"毫无意义"，并由于生活中的一切财富都是一时的、不稳固的，或由于它们不能使我们内心感到真正的满足而认为这些追求本身就是有争议的，那么这种行为即使相对而言即相对于自己的目的而言是理性的、合理的，它在我们看来绝对是非理性的、毫无意义的。人类生活大多数行为通常都是这样。我们看到，多数人都把大部分精力和时间花在一些完全合理的活动上，经常为达到某些目的

而操心并为达到这些目的而做出正确的行动，即大部分行动是完全“理性的”；同时，或者由于这些目的本身“不合理”，或者至少由于目的的“合理性”问题仍悬而未决、颇有争议——整个人类生活成了毫无意义的转轮，就像松鼠蹬轮子似的团团转，成了许多毫无意义的行为的堆积，它们与人所提出的这些目标无任何关系，由于死亡而突然并且毫无意义地中断。

当然，真正的、而不仅仅是相对合理的生活的条件，不仅是生活应能理性地达到某些目的，而且这些目的本身也应该是理性的。

但什么是“理性的目的”？有助于达到目的的手段是理性的，但是当目的是真正的、最终的目的，而不是达到其他什么东西的手段时，它不会再导致什么结果，因而不能从合理性的角度对它作出评价，它本身就应该是理性的。但这意味着什么？怎么可能呢？诡辩学派常常利用这个难题——把它变成绝对无法解决的问题——来证明生活必然是毫无意义的或者生活意义这个问题本身是不合理的，说什么：任何行为在为目的服务时才是理性的；但目的或者——似乎是一回事——整个生活除了本身之外没有任何目的：“人生在世就是为了生活”。因此，或者应该彻底与命中注定的、合乎逻辑的“毫无意义”的生活妥协；或者——更正确——应该承认，生活的意义这一提法本身是不合理的，这个问题永远得不到解答，因为它的内容本身是荒谬的。某种事物的“意义”问题永远只有相对的意义，它以为了某种事物的“意义”、以达到一定目的的合理性为前提，而整体生活没有任何意义，因而不存在什么生活的“意义”问题。

尽管这种观点初看起来证据确凿，但首先我们内心便本能地反对这种观点，我们感到，生活的意义问题本身根本不是一个毫无意义的问题，无论这个尚未解决或无法解决的问题多么棘手，但说这个问题本身是不合理的却不能让我们心服。我们可以暂时回避

这个问题，可以把它撇开不顾，但过不多久，不用“我们”或我们的“智慧”提出这个问题，它本身自然而然会摆在我们面前，令你无法摆脱，于是我们内心常常会极端痛苦地发问：“活着为了什么？”

显然，我们的生活，平平凡凡、顺其自然地度过生活，活在世上并意识到这一事实——根本不是我们的“目的本身”。它不可能是目的本身，第一是因为总的说来，生活中痛苦与不快总是多于快乐与享受，尽管动物的自我保全的本能有很大的作用，但我们常常会感到困惑：为什么我们应该做如此繁重枯燥的工作。除此之外，生活不可能是目的本身还因为它本质上不是在自身中的静止的存在，不是独立自在的静止，而是做什么或追求什么；当我们空下来无所事事或无所追求时，我们就会感到难以忍受的空虚和不满足。我们不能为生活而生活，我们始终——不管我们愿不愿意——为什么而生活，只是在多数情况下，这个什么作为我们所追求的目的，从其内容上看，本身也是一种手段，而且是保全生命的手段。由此形成了一个令人伤透脑筋的魔圈，它使我们更强烈地感到生活是毫无意义的，使我们对此感到莫名的悲哀：我们活着是为了做些什么，为了追求些什么；而我们做事、操劳、追求——是为了生活。我们在这个被松鼠蹬得飞转的轮子中精疲力尽地寻找“人生的意义”——寻找不以简单的保全生命为目的的追求与事业，寻找一种不会在自我保全的繁重劳动中浪费光阴的生活。

这样，我们又回到了前面所提的问题上，我们的生活只有在为某个理性的目的服务时才有意义，而这种理性目的的内容怎么也不可能是这个经验生活本身。但是它的内容到底是什么呢？最重要的是，在什么条件下我们才能认为最终目的是理性的呢？

如果目的的理性不在于它是达到另一种什么东西的手段，——不然它就不是真正的最终的目的，——那它只能是：这个目的是一种无可争辩、独立自在的价值，对它提出“为了什么？”这

个问题是毫无意义的。我们的生活要有意义——与主张"为生活而生活"的说法不同,而与我们内心的强烈要求一致——就应该**为最高的绝对的利益服务**。

但不只如此,我们看到,在相对"理性"领域有可能而且经常会碰到对第三者有利而对自己本人无利的情况(如前面所举的奴隶劳动对奴隶主有利,而对奴隶本人却无利的例子)。在绝对的理性领域也可能有这种情况,如果我们的生活为某种利益服务,即使是为最高的、绝对的利益服务,然而,只要对我们无利或者我们本人不能分享这种利益,那么**对我们**来说这种生活仍然会是毫无意义的。我们已经看到,献给后代利益的生活是毫无意义的,不过这里还可以说,这种毫无意义是由目的本身的相对性、局限性与争议性决定的。但是,让我们来看一看黑格尔的哲学伦理学,这种伦理学认为人类生活的意义就是绝对精神自我发展、自我认识的表现与工具;但是众所周知,这种理论在道德上碰到了多少难题。我国的别林斯基在了解了黑格尔哲学后愤慨地说:"这不是说我不是**为我自己**而认识和生活,而是为了发展某种绝对精神吗?我才不会为它而劳动呢!"从实质上看,他当然说得完全正确,生活只有当它既为绝对的及最高的利益服务,同时又不至给自己本人带来损失,而是使自己稳固、富裕时,当它为同样也是我本人的利益的绝对利益服务时,才有意义。或者换一种说法:只有同时既是**独立自在的**、高于我的所有个人利益的**利益**又是**我的利益**的这种**利益**,我们才能认为是彻底无可争辩的绝对的利益,它应该同时既是客观的又是主观的利益,既是我们为它自身而追求的最高价值又是使我本人变得充实、变得富有的价值。

但是,如何能实现这种双重条件呢?这种条件内部不是有矛盾吗?我们所说的客观利益是指独立自在的价值或目的本身,它不为任何另外的东西服务,并且对这种利益的追求是否正确也是

由其自身的价值中来证明的；而我们所说的主观利益则相反，指的是一种令人愉快的、**我们**所需要的、有益的东西，即某种服务于我们本人及我们的主观需求的东西，因而显然不是最高目的，而是我们谋求福利的手段。不过，只要我们只对这种兼有不同的、似乎彼此矛盾的特点的利益感到满足，那这种利益就至少是一种可以想像的并且可能的东西。当我们梦想得到这种利益，当我们把它想像成具体东西时，这种抽象的矛盾丝毫不会妨碍我们，我们也根本察觉不到这种矛盾；显然，错误出在抽象的定义本身，我们正是由此着手解释这个概念的。仅仅一种独立自在的利益——客观的利益——不会让我们感到满足；即使是为绝对因素服务，如果我不能参与其中，如果它不能为我本人的生活增色，使它充满温暖，那就不能使生活变得有意义。但是，仅仅一种主观利益——主观的享受、快乐、幸福——也不能赋予我意义，因为我们看到，任何一种生活即使是最幸福的生活，也会因"为了什么？"这个问题所带来的痛苦而受到破坏，本身没有意义。那个我们当作使生活有意义的真正条件来追求的当然应该兼容这两个因素，使它们**不再是单独的因素**，而只是作为**两者的统一体本身**而存在。我们所追求的不是某种**主观的生活，无论**这种生活有多么幸福；但也不是冷漠的、没有生命的客观利益，无论它本身有多么完美——我们所追求的是一种可称之为"**满足**"的东西，弥补我们内心的空虚、消除内心的烦闷；我们追求的正是一种有意义的、客观上充实的、**具有独立自在价值**的生活。正因为如此，任何一种单独的、抽象的利益，即使是美，是真，是和谐，或其他什么，都不能满足我们；因为这时，生活，整个生活本身，首先是我们自己的生活，似乎被搁置一边，没有被这种利益整个包容在里面，也没有融于其中，而只是作为一种手段外在地服务于它。要知道，我们渴望使其获得意义的正是我们自己的生活。不过，我们寻找的也不是主观的享受，我们认识到这样

的享受是毫无意义的;我们寻找的是有意义的完整的生活,是一种非常幸福的满足感,它本身就是最高的、无可争辩的价值。由此可见,最高幸福不可能是**别的**什么,而只可能是**生活**本身,但不是指那种毫无意义的、不断追求另一种什么东西的日常生活,而是指**永恒的幸福安宁**,指自我了解、自我感受到的无上满足这种生活,这显然就是真理的内核,只是人们对它不理解或歪曲了,说什么生活是目的本身并且除了自身之外没有目的。我们的现实生活短暂而不连贯、充满了艰难与贫困、永远在追求某种它之外的东西,这种生活显然不是目的本身也不可能成为目的本身;相反,我们看到,理性生活的首要条件正是要我们停止对生活本身无谓的追求,不再把生活浪费在生活本身上,而是让生活服务于某种最高的、自身合理的东西。但这种最高的东西本身又应该是生活——我们的生活汇入其中并整个融于其中的生活。**沉浸于幸福中的生活**,或者**幸福的生活**,或者**生活这种幸福**——这就是我们所有追求的目标;任何理性的生活目标的绝对对立面是死亡,是虚无。所追求的幸福不可能只是"理想",只是一种无形体、没有具体存在的东西,它应该是一种活的存在,而且这种存在应该可以包容我们的生活,使它得到最终的满足,因为这种存在是最根本的、最深刻的生活本质的表现形式。

这种幸福的具体例子——不只是例子——是**爱**。当我们的爱是真正的爱时,我们在爱中寻找什么?是什么使我们感到满足?我们仅仅是想从中享受到个人的快乐、把所爱的人及我们对他(或她)的情感当作主观享受的工具吗?这可是道德败坏,而不是真正的爱,而这种关系首先就会因内心的空虚、冷漠与不满足引起的苦恼而受影响。那么我们是想把自己的一生都献给所爱的人吗?当然想,但不是说这样就可以任我们自己的生活遭到破坏或毁灭;我们愿意效力,我们准备做出自我牺牲,甚至为所爱的人去死,但这

种效力、这种自我牺牲、这种死不仅要让我们感到快乐，而且应该使我们的生活变得充实、使我们感到心满意足。爱不是冷漠的、空洞的、自私的对享受的渴望，也不是像奴隶那样卖命，为别人而毁灭自己；爱是克服我们充满私欲的个人生活，使我们因**真正的生活**而感到充实、感到幸福，从而使我们的生活变得有意义。"客观"幸福与"主观"幸福这两个概念都不能用来表达爱带来的幸福，它高于这两种幸福；它是通过克服"我的"与"别人的"、主观的与客观的这两者间的对立而获得的**生活**幸福。

然而，对尘世上的人的爱本身是不会产生真正的、最终的生活意义的。如果爱的人与被爱的人都身处时间长河中、陷于毫无意义的循环往复的生活中、有一定时间界限，那么，在这样的爱中可以暂时忘怀一切，可以幻想自己看到了真正的生活及生活的意义，但不可能获得最终的、能使生活获得意义的满足。很明显，充实着我们生活的最高的、绝对的幸福本身应该是**永恒的**，因为一旦我们把幸福当作一种时间上的状态，无论是人的生活还是世界生活，就会产生其本身的意义问题。一切时间上的、一切有头有尾的东西不可能是目的本身，不可能被当作一种独立自在之物：或者它是出于另一种东西的需要——可以充当一种手段，或者它毫无意义。正是时间的激流——它有如色彩斑斓、令人眼花缭乱的、电影镜头般一个接一个变换着的生活场景，不知从何而来、又去向何方，有如充满了不安与变幻不安的不断运动，——使世上的一切都变得"忙乱"，变得毫无意义；时间本身就像是毫无意义的世界的表现形式。我们所寻求的客观上充实而又有充分根据的生活不可能是这种不安、这种从一个向另一个不断的变换、不可能是内心的不满足，而这似乎是时间上的生活的本质；我们所寻求的生活应该是**永恒的生活**，这种永恒的、自身确定不移的、超脱了时间的不稳定特性的东西首先应该是那个绝对的幸福，我们的生活效力于它便能

获得意义。但它不仅应该对**自己**是永恒的,而且对我也应该是永恒的。如果对我来说它**仅仅**是我正在达到或想在将来达到的目的,那么与它相距甚远的整个过去和现在的我的生活就是不合理的、毫无意义的;它应该是这样一种目的,即同时是**我的整个生活永存的基础**。我追求这种永恒,但不是把它当作遥远的、于"我"之外的物体,而是当作我本人内心深处所具有的基础,只有这样,我的生活才能自始至终受到它的温暖与照耀,从而获得意义,但甚至这也还不够。由于我的生活终究是有头有尾的,并在短暂的时间内结束,因而它仍然无法达到这种永恒的幸福——因为幸福正是由于**其永恒性**而无法达到。我当然可以用我的思想捕捉住它,但我的思想抓住的也可能是与我无关的其他东西。况且,如果想像中获得就等于真正获得,那岂不是大家都富有、都幸福了吗? 不,我应该**真正**拥有它,同时是**永恒地**拥有,否则我的生活仍没有意义并且我也没有参与赋予生活的意义的最高的幸福而只是短暂地领略过而已。但是我**本人的生活**应该有意义;尽管它不是目的本身,但它在自己最根本、最深刻的意义上不仅应该追求幸福、享受幸福,而且应该与幸福化为一体,成为**幸福本身**。幸福不仅远远高于有局限性的、经验上的个人,高于短暂的、有时间性的个人生活,不仅是永恒的、包罗万象的、照耀一切的基础,它同样还应该**属于我**;我也应该**拥有**它,而不只是追求它或是领略一下。由此看来,它在另一种意义上应该等同于我的生活——不是经验的、有时序的、有局限性的生活,而是最深刻的、根本本质的生活。活的幸福,或者生活这种幸福,应该是**永恒的生活**,并且这种永恒的生活应该是我的个人生活;我的生活只有拥有**永恒**,才有可能获得意义。

若再深入思考,我们发现有意义的生活必须还有一个补充条件。我不仅应该**实际**为最高幸福而效力,存在于其中,使自己的生活充满幸福,从而获得真正的生活;而且,我还应该不断在理性上

认识到这一切关系;因为如果我无意识地参与这种服务,它即使充实我的生活我也意识不到,那我仍会**意识**到我的生活处于毫无意义的黑暗中,**意识**不到生活获得了意义,因而生活本身也毫无意义。同时,这种意识应该不是偶然的,不应该**从外部**走近"生活理性"的内容,充当其外在的因素。我们的意识,我们的"心智"——是我们"认识"事物的基础,它自身又要求有形而上学上的依据,在最根本、最深刻的存在中得到证明。只有当我们不是作为旁观者的**我们**,靠我们自己的创造精神及自己的努力"意识到"有意义的生活,而是这种生活本身在我们心中意识到自己时,我们才真正拥有了"有意义的生活"。安宁与最终达到的自我确认只有当我们的幸福与绝对的幸福、与完美的生活构成完整的统一体时才有可能;而这个统一体只有在那个我们不仅得到温暖、得到充实,而且受到完美的光辉**照耀**的地方才会存在,因而,这种幸福不仅应该在客观上是实在的,不仅被**我**实际认识到(因为在这里不排除怀疑它、忘记它的可能),而且它本身应该就是真,就是照亮我的知识的光。我们称为"人生的意义"的以及我们所期待的东西本身的全部意义,不仅是合理性或绝对价值上的"理性",它同时还包含了作为"理解了的意义"或**理解**、作为照亮我们的**知识之光**的理性。无意义就是黑暗与无知;"意义"是光明与明白;获得意义就是明亮的、安宁的、照耀一切的光将生活照得透亮。幸福、完美的生活、心满意足、真理之光是**同样的东西**,这也就是"人生的意义",我们在此寻找绝对坚实的基础,寻找真正为我们的生活提供充足的养分、使我们的生活变得清晰、明朗的东西。这个由彻底满足及完全明朗构成的不可分割的统一体,这个生活与真的统一体,就是所寻求的"人生的意义"。

这样,生活变得有意义了,因为它服务于——并且是自由而有意识地服务于——绝对的、最高的幸福,它是**永恒**的生活,使人的

生活具有生命力，充当其永恒的基础及真正的完成，同时又是绝对真理，是穿透及照亮人类生活的理智之光。我们的生活逐渐获得了意义，因为它是通向目标的理性之路或通向理性的最高目标之路，否则它就是毫无意义的游荡。但是，对我们的生活而言，只有那个同时既是生活又是真理的东西才是这种真正的道路；"吾乃一条路，真理与生活"。

现在我们可以对我们的分析作一小结。生活要有意义，需具备两个条件：**上帝的存在**及我们自己参与其中，我们可以获得**上帝中的生活或上帝的生活**。尽管整个尘世生活毫无意义，首先必须有一个使它获得意义的共同条件，使最根本的、最高的与绝对的生活基础不是盲目的偶然事件，不是忽而把一切抛向表面、忽而又吞没一切的浑浊不堪、混乱无序的时间激流，不是让人不知究竟的黑暗，而是上帝这种永恒的砥柱、永恒的生命、绝对的善和照耀一切的理智之光。其二，尽管我们力量薄弱，尽管我们的激情盲目而有害，尽管我们的生活具有偶然性和短暂性，我们本人必须不仅是上帝"创造出来的"，不仅是陶艺师根据自己的意愿塑造出来的瓷器，甚至不仅是被迫完成上帝的意志并且只为上帝的"奴仆"，而且还必须是神的生活本身的自由参加者、参与者，这样，我们在为他效劳时才不会破坏和毁灭自己本人的生活，而相反地确定、丰富自己的生活，使它变得高尚。这种服务应该是我们真正的糊口之粮、解渴之水，并且：只有在这种情况下，如果我们在服务于上帝的同时，又作为家长的子孙和继承人服务于我们自己的事业，如果上帝的生命、上帝的光、永恒与无上幸福能为我们所拥有，如果我们的生命能成为上帝的生命，我们自己能成为"上帝"，能"神性化"，——那我们**自己本人**就获得了生活的意义。我们应该有可能克服一切无谓的死、无谓的盲目，克制我们躁动不安的盲目的激情，战胜毫无意义的尘世生活中一切压制或奴役我们的盲目与邪恶的势力，

这样，才能找到这种对我们来说既是真正的生活又是真正活的真理的真正的生活之路。

但是，如何找到这条与真理及生活都一致的道路呢？怎样才能既满足上帝的真实存在，又使我们真正有可能神性化、参与永恒的幸福？提出这些想法容易，但有没有可能真地实现这些想法呢？它们与我们整个直接的生活经验有矛盾吗？它们会不会是一种一经说出就能明白它是无法实现的幻想？

我们面对的是一个非常棘手的问题，我们不应该胆怯地掩盖这些困难。人要想获得生命的意义就应该找到绝对的、无上的幸福——但一切可能有的幸福不都是相对的吗？人应该既拥有真理本身又拥有永恒的生活——但人不是注定要永远迷失方向，或者只是寻找真理，或者至多找到部分的、不完全的真理，但无论如何不是真理本身吗？永恒的生活——这不是乌托邦式的幻想、不是一个从其本身意义上看无法实现的概念又是什么？"永恒的生活"说说容易，但要真地在实际生活中做起来就难了，因为我们本人的生活及我们周围人的生活，以及世界上一切活着、运动着的人的生活都命中注定是转瞬即逝的，这是无法消除、无法抗拒的事实。我们的梦想会如一缕青烟消失得无影无踪，我们所说的话在可怕的死亡逻辑面前、在对故去亲人的恸哭声中、在世上一切生物无谓的变换、死亡及腐烂面前只是伪善的或感伤的"空话，只是空话"。哪里能找到、如何来证明上帝的存在？如何使我们本人的生活、使整个尘世生活——充满了罪恶、痛苦、无知的生活，整个地、完完全全毫无意义的生活——顺应上帝？看来只有做出其中一种选择：或者诚实而勇敢地正视现实生活，正视真实存在的生活；或者胆怯地回避现实，背弃对获得意义所应该具有的那种生活的梦想。但是，这种无能为力的梦想有什么用、有什么价值呢？而希望看到自己的梦想得到实现、把它当作真理——这不纯粹是那些用谎言来安

慰自已以免在真相面前吓得一命呜呼的胆小鬼的自我欺骗吗?

我们不应该也不能够对这些一概弃于不顾,我们应该负起这些疑虑所包含的痛苦的却是实事求是的真相的整副担子,但我们也不应该过早地陷入绝望,尽管我们至今对生活的意义这一问题的解决进展有多慢,但我们至少做到了一点:我们了解了我们所谈的人生意义指的是什么,在什么情况下才可以认为这种意义已经实现。现在,让我们不抱任何幻想,但也不在任何巨大的困难面前退缩、不畏惧任何真实的想法、带着勇敢地追求我们整个生活的惟一目标的意志来深入思考、仔细研究一下:在什么程度上、什么形式下可以实现或具备这些条件本身。

3、生活的无意义性

实际存在的生活是毫无意义的,它根本不能充当使生活获得意义的任何条件——这是事实,无论是个人生活经验、对生活的直接观察,还是从历史上对人的命运的认识,或是自然科学对宇宙构造及其演化的认识都向我们证实了这一点。

我们每个人的个人生活首先是毫无意义的——而这从个人精神需求的角度看是最重要的。可以说,能使生活获得意义的首要条件、最起码的条件是**自由**;只有当我们自由时,我们才能"理性地"活动,才能追求理性的目标、寻求彻底的满足;一切必然的东西都受自发的必然力量的影响,因而其活动也是自发的,一如石块坠地受地球引力的作用一样。但我们无时无处不与必然力量有关、不受其约束,我们是有形的,因而受自发的、机械的宇宙物质规律的制约;我们被绊的时候会像石头那样摔倒,如果碰巧跌到铁轨上或向我们开过来的汽车前,那么物理学的基本定律就会顷刻间将

我们的生命线拦腰斩断，我们的一切理性地实现生活的希望、追求、计划也随之夭折：小小一个结核杆菌或其他什么病菌可以使一个天才殒命，中断无比伟大的思想、无限崇高的追求。我们受制于自发规律及生命肌体的力量：由于它们所产生的无法抗拒的作用，我们的寿命即使是在正常的情况下也十分短促，无法充分体现和发挥我们的精神力量；我们尚未来得及从生活经验和前人积累下来的知识中学会合理地生活、正确地完成我们的使命，我们的身体就已衰老，并且行将就木；于是，即使是再长寿的人也不可避免会悲哀地感到死亡来得太早、太突然——“怎么，已经完了？可我才刚开始想真正地生活、改正以前的错误、弥补白白浪费的时间和耗费的精力呢！”——并觉得很难相信自己真的很老了。不仅如此，我们的内心也压着一个沉重的负担，这就是妨碍我们的理性生活的自发的生理现象。我们继承了父母遗传下来的激情与恶习，令我们痛苦万分，也使我们徒然耗费了我们的精力；出于我们本身的动物本质，我们注定要受刑、要服苦役、要被用铁链锁在车上，毫无意义地为我们父辈的罪孽或者我们与生俱来的罪孽而忍受惩罚。我们高尚与合理的追求不是被外在的障碍击得粉碎，就是在我们自己自发的激情面前无能为力。同时，自发的本性使我们注定会耽于幻想，注定要迷失方向、走入死胡同，并发现我们的追求是虚幻的、错误的，而此时它们已给我们造成了无法弥补的损失，我们最旺盛的精力也在上面消耗殆尽。一个在纵酒享乐中耗尽了自己的精力，当他的身体已无可救药、当他的精神状态也已彻底崩溃时，他才悲哀地确认一切享受都是庸俗的、毫无意义的，是无法排遣生活的忧愁的；另一个苦行僧似地节制一切直接的生活快乐，为崇高的使命或神圣的事业一心修行、洁身自好，而当生命已接近终点时才猛然醒悟：根本没有什么使命，这项事业也并非神圣，于是在无济于事的懊悔中为自己白白放过的快乐生活而深深叹息。谁

害怕负上家庭的重担而独守一生，谁就会因冷清、孤独、衰老而痛苦，为已无法得到的家庭的温馨及爱的温存而悲伤；谁受家庭的诱惑，背上沉重的家务负担，整天为家庭琐事而争吵不休，谁就会徒劳无益地后悔自己怎么会为了虚幻的幸福而甘愿出卖自己的自由、把自己的一生都浪费在奴役般的强制性劳动中、而没能实现自己真正的使命。一切令我们倾注全部热情的事业，当我们能从中得到满足时，它在我们看来是绝对重要、绝对有价值的事，会给我们带来快乐与慰藉，但后来，晚些时候，才发现这些事根本不是我们最终的追求，也不可能通过满足人的愿望而使我们的存在变得充实、稳固，而此时要改正错误却已为时已晚。因此，我们每个人都不可避免会在内心深处忧郁而无限悲哀地产生一种意识，正如法语中一句俗语所言："如果年轻人有经验，如果老年人有精力，那该多好啊！"——对虚幻的希望、对地球上无法达到真正的幸福的意识。被称为"天之骄子"的歌德相当长寿，度过了幸福而成果斐然的一生，他是一个罕见的天才——既有旺盛的创作精力、笔耕不辍、自制力极强，又渴望并且善于体验生活中的一切享受、为生活中的一切快乐而陶醉，——但就是这个天之骄子在临终时却说，在他一生的八十多年中，只有几天他体验到过完全的幸福和满足，他亲身体会到人类生活必然是充满悲剧色彩的；他说，只有那个含着眼泪啃面包、在悲伤与忧愁中度过一个个无眠的长夜的人，才能真正了解到生活的本质，了解到命运只会不断地靠重复"忍受困苦"来安慰我们。如果连一个人类的幸运儿都对生活有这样的认识，那其他人，不及他那么成功、那么有天赋的人，面对自己的弱小、面对自己沉重的生活负担、面对自己内心那些令人痛苦万分的矛盾以及让他们迷失方向的精神上的弱点，又该对自己的生活下什么样的结论呢？

我们每个人都是盲目的命运的奴隶，是作用于我们之外及我

们内心的盲目命运的奴隶，而我们知道（而且显而易见），奴隶是不可能有理性生活的。对和谐、对宇宙的井然有序、对谐调的尘世生活有着强烈感受的古希腊人，也给我们留下了一些永恒的抹杀不了的悲观意识的实例，认为在这种和谐中是不允许人有幻想和希望的。民间意识相信，神都嫉妒人类幸福，所以总是千方百计地惩罚和贬低幸福的人、使偶然获得成功的人遭受不幸的打击；同时它又相信，即使是最幸福的神，也要听从无情命运这种最高因素的摆布。他们中的贤哲具有较纯净的宗教意识，他们教导说：根据世界的和谐规律，任何人都不能独自占有过多、大大高于平均水平；一个人应该有自知之明；甚至人的个性也是罪恶的幻想，必遭灭亡的下场；一个人只有自觉自愿地承认自己是世界整体中一个辅助性的、依属的环节，只有顺从地接受自己彻底受宇宙的左右、接受自己是宇宙中渺小的一分子这种事实，他才会听从神的意志、去完成自己的惟一使命，才有希望不至于断送自己的性命。这两种观点得出的结论是一样的，难怪素朴的荷马要说：

……在整个宇宙中，在尘土中呼吸和爬行的
动物中，确实没有比人更不幸的了。

所有的希腊诗人也都在诗中与他唱和。赫西奥德写道："陆地、海洋，满载着人类的灾难"；"人的生活贫乏，人的操劳枉然，在人短暂的一生中不幸接着不幸"（西莫尼德）；人在这整个世界中——只是"微风和影子"——或者更少——"影子的梦"（品达罗斯）。整个古希腊罗马哲学，从阿纳克西曼德、赫拉克利特和恩培多克勒到柏拉图、马可·奥勒留和普罗提诺，尽管在其他方面与这些诗人的看法大相径庭并与他们展开论战，但都包含了这种悲观情绪，也痛苦地承认人类忙碌、贫乏、无谓的尘世生活是毫无希望的，这就与希腊

诗歌看法一致。整个其余人类的智慧结晶——《圣经》、《摩诃婆罗多》、巴比伦叙事诗、古埃及墓志铭——都与此相吻合。“传道者说，虚空的虚空、虚空的虚空，凡事都是虚空。人一切的劳碌，就是他在日光之下的劳碌，有什么益处呢。……世人遭遇的、兽也遭遇，所遭遇的都是一样。这个怎样死，那个也怎样死，气息都是一样，人不能强于兽，都是虚空！……因此我赞叹那早已死的死人，胜过那还活着的活人，并且我以为那未曾生的，就是未见过日光之下恶事的，比这两等人更强。……我又转念，见日光之下，快跑的未必能赢、力战的未必得胜、智慧的未必得粮食、明哲的未必得发财、灵巧的未必得喜悦。所临到众人的，是在乎当时的机会。”（传道书，第一章，1～2；第三章，19；第四章，2～3；第九章，11）

即使我们假定任何时代、任何民族的智慧都是错误的，假定可能有真正幸福的生活、我们的所有愿望都将得到满足，我们的生活之樽中盈满的尽是甜蜜的美酒，毫无一丝苦涩，但是生活本身，甚至最美满、最平静的生活，仍不能使我们满足；“为什么？为了什么目的？”这个纠缠不休的问题甚至在人幸福之时也会使他产生无法排遣的忧愁。为了生活过程本身的生活不能使我们满足，或许只能让我们麻醉一时，无法避免的死亡会一视同仁地中断最幸福的与最不幸的生活，使两者都同样失去意义。我们的经验生活是一个断片：它自身若不与某个整体联系在一起，就像从书上撕下来的一页纸一样不会有什么意义；如果说它可以有意义，那也只有在它与人类及整个世界的共同生活联系在一起时才有可能。我们已经看到，有意义的生活必然应该服务于另一事物，而不是它自身这种自我封闭的个人生活；一个人只有在完成使命、在实现某种超个人的及独立自在的价值的过程中才能感觉到自己是一个要求有理性生活的理性的人。人民或人类的生活是一个最紧密的整体，我们与之相连并构成其中的一部分；离开祖国，脱离与祖国命运的联

系，远离文化创造、与人类的过去及未来相统一的创造，不爱别人也不和他们休戚与共，我们就不能实现自身价值，不能获得真正有意义的生活。我们是树上的一片叶子、一根树枝，吸取整棵树的汁液，与它一起变得繁茂，而当整棵树的生命已枯竭时，我们便枯萎、凋零。因此，个人生活要想有意义，应该让全人类的生活有意义，使人类历史成为一个前后连贯的、理性的过程并通过这个过程达到某种伟大的、肯定有价值的共同目标。但即使这样，只要我们冷静而实事求是地分析事物的实际发展过程，我们就又面临着新的失望、妨碍获得生活意义的新的障碍。

因为就像每一个人单独的生活没有意义一样，人类共同的生活也是毫无意义的，如果我们着手寻找内在于人类历史的、为人类历史本身所固有的意义，那我们的希望就会像在我们的个人生活上那样落空。人类历史一方面是一些非理性的偶然事件的集合，一长串集体性的、全国性的及世界性的事件，它们不是理性地由一个事件引发另一个事件、不会导向任何目标，它们的发生是集体性的人类激情自发冲突及对抗的结果；另一方面，由于历史毕竟是人类理想的不断实现，因而它同时也是人类理想不断破灭的历史，不断地揭露这些理想的虚幻性与不合理性，是无限长的、令人痛苦的直观教学课，教人类从中看到自己对理性与幸福的集体生活的希望是空幻的。相信进步、相信人类连续不断和坚持不懈的自我完善、相信人类会一刻不停勇往直前抵达善与理性的高度——这种信念近两百年来曾激励过许许多多人，现在其不合理性却暴露得一览无遗，我们不由得为持这种信念的前人而惊讶不已。人类的实际历史生活根本没有在“前进”；既然我们希望证明我们的生活是为社会谋福利，为实现完善的社会制度服务，在集体生活中、在人类真、善及理智诸因素的关系中得到体现，那我们就应该勇敢而清醒地承认：世界历史根本不是在接近这个目标，人类现在并不比

一百年、二百年或者二千年前离这个目标更近，甚至连保护已取得的财富都难以做到。希腊人的智慧、希腊人的美现在都到哪里去了？每每想到这些我们内心便充满忧愁。现在有哪一位哲人——如果他不用自命不凡来欺骗自己——的思想能达到柏拉图或普罗提诺的思想能自由达到的那个精神高度呢？我们现在能做到世界已在罗马帝国这个黄金时代达到过的那种安定状态、并从法律上把整个文化界归于统一政权之下吗？我们有没有希望在世界上重塑像公元头几个世纪的基督教苦行者与神甫那样、有着深刻而明确的宗教信仰的尽善尽美的楷模呢？现在哪儿有中世纪那样丰富的个性、繁荣的景象和多彩的生活？傲慢、庸俗而平庸的启蒙运动把中世纪称为野蛮时代，但现在它却像一个无法实现的梦想令许多在现代文明的荒漠中饥渴万分的敏感的心为之神往。确实，应该坚信外部的技术改良——飞机及无线电报、远射程炮及毒气、浆硬的衣领及设有抽水马桶的卫生间——具有绝对的价值，这样才能相信生活会不断完善。经验科学的进步本身——近几百年来这种进步是无可争辩的而且多数都有良好的效果，——不足以被那些**精神上**的盲目、对绝对价值的轻视、市民般庸俗的自我满足（近几百年来这些现象在欧洲大为盛行，似乎仍在不断加剧）所抵消吗？难道我们没有看到，颇有修养的、文明的、在科学的理性光辉照耀下的、受着人道主义的道德思想净化的欧洲，挑起了惨无人道、毫无理性的世界大战，并面临陷于无政府主义及新的野蛮行径盛行的处境？难道那个在俄国一发生便名誉扫地、落入肆无忌惮的平民手里的可怕的历史剧变，还有那个在这次剧变中被我们尊崇为“神圣的罗斯”的、我们所期望的、我们在“伟大的俄罗斯”的梦想中引以为豪的，难道这一切不都彻底暴露了“进步理论”的谬误吗？

我们终于懂得了，——在这一方面，直接的生活印象与近百年

来客观历史科学的成就是一致的,——不断的进步是没有的,人类处于上升与下降的不断变换中,人类所有生活领域中——国家的和社会的、科学的和艺术的、宗教的和道德的——一切再伟大的成就都有它的终点,都会被萧条与衰落所代替,于是人类又得从头学起,重新从谷底开始上升。“尘世间一切伟大的东西都会如一缕青烟般消逝——今天特洛伊中签,明天又会是别的”,在这种意识的影响下,我们这个时代一个最敏锐、最有洞察力、知识渊博的历史思想家——奥斯瓦尔德·施本格勒说:“世界史原则上是某种文化产生、繁荣、衰落与消亡的无谓的交替。”

如果我们不满足于这一结论,在这种历史生活的精神波涛翻腾与平息的无谓的替换后面寻找某种联系与连贯,如果我们试图破解世界历史的节奏从而了解其意义,那我们惟一能做到的,就是认识到世界历史的意义在于它是一种全人类的宗教教育,用一连串令人痛苦的失望揭示出尘世上人类的一切希望与幻想都是虚空的。人类历史是人类希望不断破灭的历史,是用经验来揭示人类的谬误。人类的一切理想、一切在某种单独的道德基础上建立起生活的梦想结果都是不切实际的。个人生活在实际过程中只有一个意义——告诉我们一个生活哲理:幸福无法实现、我们的一切幻想都是虚幻的、生活过程本身毫无意义,——同样,整个人类的生活就像一所令人压抑却必不可少的实验学校,使我们摆脱对全人类幸福的幻想,向我们展示:我们要在这个世界上建立一个真与善的王国的期望以及我们对理想的社会自行构筑的一切构想都是虚空的、骗人的。

能不这样吗?当我们思考历史,思考人类的共同命运时,我们不知怎么地就会忘记人类历史只是宇宙历史、整个世界生活中的一个断片,而且是有联系的一部分。我们把受偶然的、自发的、与我们的夙愿相斥的宇宙力量控制——由外及内——看作个人生活

命中注定的状态，同样，共同的人类生活也有这种特点，或许更甚。人类无处不受到大自然的自发力量，不幸的、自发的必然势力的影响，人类生活(个人的与集体的)在很大程度上都在为生存而斗争，为粮食资源而不断展开殊死的搏斗，整个动物界都是如此；尽管技术上不断改良，但随着人口的增长，地球上肥沃的土壤、煤、铁及一切人类有用的资源相对地变得越来越少，为获得这些资源而展开的斗争也越来越激烈，——这种状况足以证明：宇宙生活的自然条件束缚着人类生活，使人类生活也带上了非理性特点。而在我们心中——特别是在人类这个整体的心中，在人民大众的心中——涌动着激情与欲望，就像其他一切自然力一样盲目而有害；如果一个个别的人很容易陷于自我欺骗，自以为不受盲目的自然力的控制，那么正是人民大众及历史上一切集体的生活，向我们展示了人们的行为受盲目的本能及自发的激情驱使最显著的实例，在这里这种自我欺骗不可能产生或难以饶恕。让我们清醒地想像一下真正现实的人类状态，因为我们所说的生活是指经验生活：在宇宙空间的某个角落有一颗被称为地球的行星在旋转，在飞驶；地面上，数以亿万计在地球上出生的生物也随着地球旋转、飞驶，忙个不停，其中也有两条腿的自称为人的动物；它们毫无理性地在宇宙空间中旋转、根据宇宙中的自然规律毫无理性地出生并在瞬间又消亡，同时又受到这些自然力的推动互相厮杀，不断地追求着什么、忙着做什么事、互相间建立起某些生活秩序；这些渺小的生物却幻想自己的共同生活能有意义，梦想得到幸福、理性与真理。多么荒谬绝伦、盲目无知！多么可怜的自我欺骗！

要理解这一点，我们甚至完全不必钻得像自然科学对世界的理解所要求的那么深，完全不必想像出一个死气沉沉的混沌世界，一个无生命的物理、化学现象的作用过程。这个至今仍被很多人视为精密科学最高成就的观点恰恰证明整个“不断进步的”人类视

野狭窄、冷酷无情、科学上思维迟钝。古希腊人比我们更清楚地知道:世界不是僵死的机器,而是活生生的东西,充满有生命的、生机勃勃的力量。值得庆幸的是,那个现时的人类所经历的精神危机,已使许多我们这一时代最有洞察力的自然科学家擦亮了双眼,使他们明白纯机械论的自然科学世界观是有缺陷的、错误的。从各个方面——在伽利略及牛顿的机械物理学的新批评中、在机械物理的最新发现中(惰性物质可分解为各种不同的力)、在达尔文进化论批评中、在对活力论的反机械论生物原理的评价中,——这到处都能看到的种种迹象表明,世界不是由惰性物质粒子构成的没有生命的混沌之物,而是一种更为复杂的、有生命的东西。俄罗斯诗人寄语现代人的责难:

> 他们看不见也听不见,
> 他们活在此世,如置身黑暗,
> 也许在他们看来,太阳也没有呼吸,
> 海浪也没有生命,——

现在有很多科学界的代表也在重复着这种责难。世界不是僵死的机器,也不是惰性物质组成的混沌状态,"不是模塑品,不是无生命的圣像";世界是一个伟大的生物,同时也是许多有生命的力量的统一体。

但世界仍然不是有眼能见的、理性的生物,它是一个盲目的庞然大物,在痛苦中拼命挣扎,因自己的激情而备受折磨、因疼痛而苦恼万分,无处发泄自己的精力。由于人也在这个世界上,只是其中微不足道的一部分,是产物,是其身体中的一个细胞或分子;由于人的灵魂本身是这个宇宙的灵魂的一小部分,受其力量的影响,被它所控制,因而人仍然毫无希望地被禁锢着,受着强大而盲目的

宇宙力量的奴役，和宇宙一起在无谓的痛苦中挣扎，在无限循环的尘世生活这个盲目的过程中无谓地出生、追求某个目标、然后徒劳无获地死亡。我们已经看到，古希腊人在赞叹整个宇宙的美与严整的同时也不无痛苦、无限绝望地认识到，宇宙中的人类生活是毫无希望、徒劳无益、没有意义的。

无论我们朝哪里看，无论我们从哪个角度来看生活——因为我们想尽可能认识经验的、客观呈现在我们面前的生活，——我们所见到的没有一样不让我们相信生活原本就是毫无意义的。我们知道生活获得意义的条件是：上帝作为绝对幸福、永恒的生命、永恒的真理之光的存在以及人的神性化、人有可能参与这个真正的、神的生活，以此来确定、来整个地充实自己的个人生活。但世界不是神，世界上的生活也不是神的生活；对立的泛神论观点或许只能抽象地迷惑某些人，而在实际经验中我们非常清楚地认识到这两种观点都与现实不符：世界由死亡主宰，受消灭一切的不断流逝的时间的控制，充满黑暗和盲目。如果世界真是这样——那我们还有权由它推论出上帝是否存在吗？人类思想**用这种方法**来认识上帝的一切努力都已证明是徒劳无获的，并且现在依然如此。无论我们如何赞叹宇宙的严整与浩渺、宇宙中生物的美与复杂，无论我们如何在无限的深邃的宇宙面前胆战心惊——遥望星空时、探测自己的内心时，——但是，宇宙中存在痛苦、罪恶、盲目与短暂性这一事实就与神相矛盾，使我们无法认为宇宙——客观的宇宙，我们直接看到的宇宙——能彻底证明有一个全知、全善、全能的创世主存在。当代德国宗教思想家（马克思·舍勒）一语中的地指出："如果我们本应从世界认知中推论出上帝的存在，那么只要世界上还有一条因疼痛而蠕动的爬虫，就已把它彻底推翻了。"我们在观察客观存在的世界时，必然会对它的起因或上帝对它的作用问题做出非此即彼的选择：或者根本不

存在上帝，那么世界就是非理性的自然力创造出来的；或者全知、全善的上帝是存在的，但这时上帝就不是全能的，也不是创世主，不是世界的最高主宰。第一种结论是现在占主流的世界观得出的；而诺斯替教信徒则作出了第二种结论，更为深刻的结论，最近一些在纯精神的道路上寻找上帝的思想家也重提这一观点。但无论哪一种情况——无论是说上帝不存在，还是说上帝无力帮助我们，不能把我们从世界的罪恶与无谓中拯救出来，——我们的生活都同样是毫无意义的。但我们看到，即使上帝存在也还不足以使我们的生活获得意义：要达到这个目的，我们——人类应有可能参与神的光及神的生活，需要使我们自己的生活达到永恒、达到尽善尽美、达到绝对的满足，而这个条件——且不谈所有其他方面的困难——是绝对实现不了的，因为人是世界的、宇宙的一部分及其产物，也具有盲目、不完善、暂时性的特点。要想确信生活的意义是能够得到的，似乎必须否定人受制于自然力这一无可辩驳的事实。这不等于说：生活的意义问题无法得出肯定的回答、生活的意义实际不可能获得、我们注定只能无谓地空想，清楚地看到我们的梦想绝对无法实现吗？

生活毫无意义不是昨天才发现的：我们已经看到，古代的贤哲已肯定了这一点，并且似乎比现代人更有说服力、更明了，现代人对生活没有整体的理解，因而总是耽于幻想。但人类自古以来就有宗教意识，信仰神，相信人可以得到拯救，从而肯定生活的意义可以实现。这是不是前后矛盾、不能或害怕从无可争辩的事实中得出最终结论？我们若下这种判断未免过于仓促或轻率了，相反地，我们应该亲自对事物做更深入的思考，更全面地评价支配人类宗教意识的动因，现在给自己提出这样一个问题：从客观世界与生活中得出的结论是否是解决生活意义问题充分的惟一的标准呢？

4、本真存在的自明性

这一问题一经提出，我们应该立即作出否定的回答。关键在于我们根本不能满足于整个生活都是非理性的这一论断，因为——且不提其他一切原因——这一论断**在逻辑上有内在的矛盾**，即：它与那个简单的、明显的并正因为明显反而往往察觉不到的事实相矛盾，这个事实就是**我们理解并从理性上肯定这种非理性**。既然我们理解并从理性上肯定它，也就是说，并非世上一切、并非整个都是非理性的，至少有理性的认识——即使只是对世界存在非理性的认识；既然我们**清楚地看到**我们的盲目性，那就是说，我们还没有完全盲目，而且还能看得见。绝对而完全没有理性的人是不可能认识到自己的非理性的，如果世界和生活真是一片混沌景象，充满盲目的、无理性的力量，那么也找不出一个能认识到这点并告诉大家的人。正如"真理不存在"这个判断是矛盾的，非理性的，因为做出这个判断的人认为自己的判断是真理，这就是说他同时既承认又否定真理存在；同样，生活彻底地全部地非理性这个判断本身也是非理性的，因为它本身就是理性的认知行为，从而它本身就成了推翻其内容的事实。

当然，有人会对我们说：这种传统的反对意见是空洞的、毫无意义的诡辩，是文字游戏。前面你们自己说，我们肯定生活是非理性的，指的是生活中没有绝对的幸福、我们的生活不可能充满绝对的幸福，我们否定上帝的存在、否定人的神性化。至于这个"否定"我们怎么看、怎么理解，——这丝毫不改变它的内容；生活是非理性的这个判断本身是理性的，因而在**这个**意义上是"理性的"认识，——这丝毫动摇不了这个判断的内容，因为"理性"在这里指的

只是理论上的合理性或显性，而根本不是哪个我们所寻找的实际的生活意义。相反，对生活毫无意义的**认识**只会加剧这种状况，而不是减轻；这一认识本身是软弱无力、没有目的的，更证明了生活完全是毫无意义的；既然在这种盲目的混沌状态中人的思想毫无用处，不能把我们从毫无意义的生活中解救出来，而只是使我们注定要屈从地忍受生活的煎熬，那我们还要它干什么？这不反而是命运对人的极其毫无意义的讽刺吗——赐人以思想上的洞察力，让他看到自己在自然力面前如何软弱无力并为此感到无尽的痛苦？

这种反对意见有一定道理，理智如果指的单单是理论认识的能力，当然不能拯救我们，也不能代替我们所寻求的整个生活意义。不过让我们别匆匆放过我们有理智这一事实而仅对它做表面性的评价，无论它本身怎么不能令人满意，但它毕竟是一线希望，我们应该对它作细致的分析。

这样，世界从它的流逝性、从它积极活动的力量上看是盲目的、非理性的，而从人的理智上看，它仍有一线光明，受着**认识自我**之光的照耀，这一线认识之光——尽管它还不足以改造世界，不足以驱逐黑暗，因为它只能看到这种黑暗却不能战胜黑暗，——毕竟是一种与这种黑暗、与经验世界中的一切力量与实在完全不同的东西。认识既不是现实存在之间物理上的碰撞，也不是它们的相互作用，它是非常特殊的、无法用客观实在的名称表述出来的因素，它揭示或照亮存在、意识并认知自我。尽管它在现实中无能为力，但它独特的、无与伦比的性质却是伟大而神奇的事实。帕斯卡在深入研究了认识后，把人称为“有思想的芦苇”，他说道：“即使整个宇宙倒在我身上把我压死，在我临死的那一刻我仍然高于宇宙，因为它不知道它在干什么，而**我却知道**”。人，他像一根小小的芦苇，每一阵风吹过都要弯下腰去；他像一个嫩芽，只要受到即使最

轻微的自然力的侵害都会夭折，然而，他却凭自己的理智高于整个世界，因为他能观察世界；尽管他生命短暂，很快就会无可奈何地被时间的急流卷走、死亡无法避免，然而他的意识和认识却是永恒的，因为他的视角可以触及到无限遥远的过去和未来，可以认识永恒的真实与永恒的生活基础。有人会说：在自己临死之时意识到死亡——这种安慰太微弱了。确实太微弱了，——但毕竟是安慰或者是可能的安慰，因为至少我们的认识显然已不属于这个世界、不受非理性力量的支配：我们接触到另一样东西，有一个很小的但毕竟是真正的、坚实的、不会动摇的支点；我们的认识显然是超时空的（因为它能够观察和认识无限的空间、无限的时间），它使我们拥有另一种存在，永恒的存在，使我们心中有一种超尘世的、神圣的力量在起作用（只是由于我们的感觉有局限和缺陷，这种作用变得模糊不清）。认识为我们揭示了一个非常特殊的、超经验却又绝对明显的存在——我们自己的内心存在。圣奥古斯丁最早认识并阐述了这个与整个外在于我们的客观存在完全不同的显然的内心存在。关于**这个**存在他说："任何混淆真理与谎言的可能都不会使我们不安，因为我们的任何感官都不会触及到它，就像触及外在于我们的事物那样……但是，离开任何一种对映象、表象的想像，我绝对明显地感到：我在……因为如果我错了，那就是说我在；因为谁不存在，他就不会错……但如果我存在是由于我错了，那么，既然我从我错了这个事实本身就能肯定我的存在，我说我这句话怎么会错呢？由此可见，因为我作为说错话的人——即使真的错了——是存在的，那么毫无疑问，我知道我存在没错"。除了这个独特而超验的我们自己的内心存在，奥古斯丁还向我们揭示了一种重要得多的——显然的、自我确定的真理本身的存在，不过这里的真理指的只是理论认识之光。要知道，我们的认知行为并不是我们自己在做些什么，也不会从我们这些有局限性的、单独的人本身

中产生：我们只是发现真理，认识之光、自明的本真存在照耀着我们——无论我们是否能认识它，我们的意识是否能理解它。因此，不是我们显然的自身存在是第一性的、独立自在的显然；如果存在本身没有认识的基础，没有在一切人类认识中照亮人的心灵的真理之光，它不会自动展示给我们，我们也不会认识到它。这个真理之光是大家共同的，因为真理适用于每个人，是永恒的，因为真理本身不会今天这样，明天又变成另一个样子，而是具有永恒的效力；真理之光也是包罗万象的，因为没有一样东西是认识根本达不到的，尽管我们每个人的认识不足，也很有限，——这种真理之光既不是纯粹人类的，甚至也不是只来自自然的，它根本不是什么个别的、有条件的；它不只是无法解释的绝对的、有生命的神，而且还是神在我们自己的认识及存在中的反映及表现。所以，除了我们自身的存在及自我意识，我们还看到作为其条件的真理本身自明的及自我确定的存在以及我们对它的确信。对于这点，圣奥古斯丁也同样明确地认识到并表述出来："任何一个认识到他在怀疑的人，认识到了某种真，确信他在认识，即确信某种真；同样，任何一个怀疑有没有真的人，包含了某种他所不怀疑的真，而这种真本身除了真理之外不可能是别的"，"于是我问自己：难道就因为真理既没有四射到有限的空间，也没有到无限的空间，它就是无吗？你从远处大声地回答我：'是的，它是无，我是有。'于是我听到心中听到什么，于是一切怀疑彻底离我而去。我感到怀疑的首先应该是我活着，而不是有真理"。

这样，我们认识的普普通通、平平常常的事实——即使只是对我们的生活毫无意义而且黑暗的认识——不仅向我们证实了我们自身的存在，超验的内心存在，而且还证实了至上的、永恒的和包罗万象的、超世界的真理的存在，哪怕它仅仅作为纯粹的认识之光。我们在了解了认识事实及其性质后，第一次在经验的具体世

界之外发现还有另一种**存在**，绝对的**存在**，——尽管只有最初的、模糊的、大体的轮廓，——发现我们原本直接属于这种存在。这为我们解决人生意义问题提供了新的前景。不管毫无意义的整个实际生活让我们感到多么痛苦，不管它给我们寻找人生意义带来多少困难，我们现在第一次明白我们原来根本没有在有希望找到人生意义的地方找，而且存在也根本不局限于这个黑暗的、混沌的领域：我们还没有仔细研究过存在中那个第一性的、最深刻的层次，它作为我们自身的、直接在我们心中显示出来的内心存在、作为我们从内心触及到的最根本的、绝对的深处而为我们所有。我们的视野开阔了，一个崭新的、无比深刻、重要和坚实的世界——真正的、精神上的存在的世界首次显露出来，只是还很模糊，也不完全。经验生活本身——无论是我们的个人生活还是世界生活——是毫无意义的，它不能满足实现人生意义所需要的条件，——这是经验生活的真正本质，其原因是经验生活受时间之流的控制，按柏拉图之言，它"只是产生和消亡，而根本不是**存在**"，——这也是各时代、各民族智慧的结晶。但经验生活根本不是全部的真正存在，现在我们应该用我们的精神视角来看看这个真正存在。

不仅仅是理性**认识**的事实把我们的目光转向真正存在，因为我们不仅冷静而客观地**认识**到生活毫无意义这一事实，我们还为这种认识而苦恼，不满足于这种认识并寻找生活的意义。尽管这样的寻找尚无结果，但**寻求本身**就是一个极为重要的事实，同样属于我们内心的客观存在。让我们审视自己，问一问：我们的苦恼源自何处？为什么我们会有不满、会向往另一种完全不同的、与生活中的一切客观实在截然相反的东西？如果说前面我们指出，整个置身于毫无意义的世界并受它控制的生物**认识**不到世界是无意义的，那么现在我们还可以补充一句：它也不会因此而感到痛苦，对此感到愤慨并寻找生活的意义。如果人们真地仅仅是盲目的动

物，只是在自我保护与繁衍后代的自发情欲的驱使下发出行为的生物，那他们就像其他所有动物一样，不会因生活毫无意义而感到痛苦，也不会去寻找生活的意义。这种痛苦、这种寻求的基础是向往绝对的幸福、永恒的生命及彻底的满足，渴望找到上帝，了解上帝，在上帝中找到安宁，这也是人类存在一个**强大的客观事实**；只要我们更细致、更敏锐地分析人类生活，不难发现：尽管整个生活的经验力量是盲目的、有缺陷的、黑暗的，但它仍是这个基本事实的模糊的和歪曲的表现。当我们寻找财富、享受、荣誉，当我们为了自己的生存而冷酷无情地与亲近的人做斗争，甚至当我们在爱情或实际工作中寻找慰藉以期忘却一切时——我们**实际**上追求的是同一个目标："拯救"自己，找到我们存在的真正的土壤、找到能真正充实我们精神的食粮；尽管很盲目，也违反常理，但我们总是在追求绝对的幸福及真正的生活。这一切都源自何处？为什么我们的心灵不能满足于经验生活的范围及其各种可能，而悄悄地、半自觉地寻找不可能的东西？人的心灵与**整个世界**——而它本身也是属于这整个世界的——这种不和谐原因何在？

不和谐从哪儿、如何产生？
为什么在大合唱中
心灵与大海唱得不一，
如有思想的芦苇在絮语？

诚然，持自然主义和实证主义世界观的人会反驳我们说：无论"从哪儿？"这个问题如何难回答，它至少不会把我们带出这个世界，走上通往发现人生意义的道路。因为在盲目势力起作用的世界，不是一切都安排得非常和谐，我们生来就可悲地具有追求不可能的事物的天性，只会徒然地受折磨，这毫不奇怪。就像飞蛾盲目

地扑火自焚一样，我们也在不满足我们客观拥有的生活条件中盲目地生活，断送自己的一生，甚至在寻找世上不存在的东西中、在无谓的莫名的苦恼中用自杀来结束生命。由此可见，这种与生俱来的苦恼是完全多余的东西，从另一方面证明了生活是毫无意义的、盲目自发的。

不管怎样，一旦我们真正细致地研究我们的内心生活，体会它整个无限的重要性，我们就会不由自主地产生完全不同的想法：不是它，而是与它不一致的整个世界在我们看来是奇怪的疑团；不是我们应该改邪归正，为了清醒地适应客观条件忘记我们自己的这个本原，而是整个世界应该是另一个样子，应该能给我们这种难于摆脱的追求、我们的"我"这一最深刻的实质提供空间和满足。至少我们隐隐约约地感到：这个从具体的经验世界的角度看如此渺小、微不足道的事实，被称为人的两条腿的动物极不善于在地球上安宁地生活，还有人由于内心莫名的不满足感而产生痛苦，——都证明（从内心深处的角度看）我们完全属于另一种存在，更深刻、更完整、更理性的存在。尽管我们是这个世界无能为力的俘虏，尽管我们的反抗是软弱无力因而也毫无意义，但我们毕竟只是它的俘虏，而不是公民，我们还有对另一个——真正属于我们的祖国的朦胧回忆，如果哪些人彻底忘记了它，我们非但不嫉妒他们，反而蔑视或同情他们，尽管他们在生活上非常成功，而我们却历尽磨难。如果我们这个真正的精神上的祖国，这片为我们的精神提供食粮、为真正的生活提供可能的土壤就是人们所说的上帝，那么，我们就理解了一句话的深刻涵义："你为自己创造了我们，在找到你之前，我们的心不会安宁。"（圣奥古斯丁）

有一种想法可以帮助我们证实这种模糊的意识，驳斥自然主义这种自以为是却不足为信的解释。尽管我们对真正生活、对绝对幸福的想望从哪儿来、它本身说明什么这些问题尚不清楚，还有

疑问，但是，只要我们仔细分析一下**我们所追求的那个东西**的内容本身并就此提问：它从哪儿来、意味着什么？那么我们在严谨细致的工作态度下就能立即明白，自然主义的任何一种解释在这里都不可能适用。**正因为**客观世界中没有任何东西可以与我们追求的目标一致，这是公认的事实，那就无法解释这个目标怎么会占据我们的意识、又是什么意思了。我们寻找绝对幸福，但世界上一切幸福都是相对的，一切东西都只是获得另一样东西的手段，归根到底是保存我们生活的手段，而我们的生活本身根本不是无可争辩的和绝对的幸福；那我们这个绝对幸福的**概念**又是从哪儿来的呢？我们寻找永恒的生活，因为一切暂时的都是无意义的；但世界上的一切，包括我们自己，都是暂时的；那我们这个永恒的**概念**又从哪儿来呢？我们寻找安宁与完整生活的自我确定——但在世界上以及我们的生活中，我们知道的只有不安，只有一种事物向另一种事物的转变，只有伴随着贫困或厌倦的部分的满足；那么，我们这种彻底心满意足的概念又从何而来呢？

有人会说：一个脑子有病的人什么疯狂的东西想不出来啊！但那些如此轻易地回答这个问题的人却不了解它的难度。我们这里问的不是我们的所有幻想的事实来源，而是其目标的**内容**。一切其他的，甚至最疯狂的、不能实现的人类梦想都以从经验中得知的生活的客观内容为自己的目标：无论我们梦想的——毫无根据地——是意外地得到百万遗产，还是享誉全世界，或者博得世界第一美女的爱情，——我们一般总是在我们的幻想中利用世界上存在的东西，尽管相当罕见，而且只是道听途说；或者起码我们的幻想只是在量上比经验中存在的实际情况要过火些。这里我们追求的是一种我们从未在世界上遇到过(即使是很少的一点)、看到过，也永远不可能看到、知道的东西，因为从概念本身、从质的内容上看，它不可能存在于这个世界上。由此可见，我们所梦想的目标具

有超世界、超经验的内容,它是一种**与整个世界不同**的东西,同时它又为我们所有。对这个事实不能不加以思考,它为我们打开了一个从未有过的广阔的视野。我们是否真地**拥有**了我们所寻求的东西?我们是否已是**所求之物的拥有者**?

我料想会有读者愤怒地再次反驳:可这不是可怜的诡辩吗!我们所梦想的目标是存在的,但只是作为我们**梦想**的目标;它作为我们想像中的幸福为我们所有,而完全不是实际存在;它为我们所有,就像我们所想的幸福"有"那样,根本不是实际存在;它有,就像思维中"有"你所寻找的对象,"有"丢失了的、埋在某个地方的珍宝,而不是像有你拥有的、能够享受的幸福那样。我们该满足于"想像中的"上帝、想像中的"真正的生活"吗?

从心理学上看,这种意见完全合情合理,而且还有更为深刻的客观意义,这点我们下面再谈。但从整体上看,从那个它所表达的直接意义上看,是由于对精神问题未作仔细研究而只对现实作片面的、感官经验上的理解导致了这种结论。

福音书中说:"去寻找,就会获得;去推,就会向您敞开"。要想真正把握这句话的深刻、至真的涵义,不能把它当作权威来"盲目"地、不自觉地信仰,而应该把视线落在精神存在上,审视其性质。谁把视线落在精神存在上,谁就会明白:这话的涵义与真理在于——在精神存在中,任何的寻求都已是部分拥有,任何一次推门都已把门打开一半。

在经验世界中,"想像中的"和仅仅是"所寻找的"与"现实的"和"已有的"有本质差别,因为这里的"现实"指的是我们的感官所看到的物体的存在,存在于离我们的感觉器官不远的地方,指的是我们的有效意志所能达到的物体存在。在这个意义上,正如康德在对所谓的"从本体论上"证明上帝存在的批判中所指出的,"口袋里的三百马克"与"想像中的三百马克"尽管所说的物体完全一样,

却有巨大的、根本无法克服的实际差异：前面的三百马克可以让我们充饥，对我们有实用价值，而后面的三百马克只能诱发虚幻的梦想，而“实际上”——即在我们的口袋中、在我们饥饿的胃中——是没有的，不存在的。这里的“存在”——指的是某时、某地、某人有，是看得见、摸得着的，是感官中的存在，认知范围中的存在。物体也可以在思想中呈现，作为幻想与想像的对象，此时此地不存在、没有。但是，在精神世界中、在精神方面的对象中——**这种**存在概念及其相关概念能否满足简单的“想像力”？

显然，这里的“存在”不可能指的是：就在这里，在我面前，离我很近，看得见、听得到、摸得着，因为精神方面的目标——无论是幸福，还是永恒，或是理智——都不能就**这样**“存在”。“存在”在这里指的是：一目了然，非常明显地呈现在精神上的视线面前、呈现在思辨面前。但在这种情况下，既然我们寻求这些目标并在这种寻求中“思想”或“想像”，即在思想中呈现在自己面前，既然我们肯定它们不是我们结合或夸大了感官世界物质的主观臆想的成果，而是某种**第一性**的内容，对我们来说它们**因而就是存在**的，只是非常模糊而已。问它们“实际上”存不存在，在这里就像问我所想的数或数学上的概念实际上存不存在一样毫无意义。理智的问法是：我能否拥有这个客体，接近它，与它融为一体？但不能问：它本身存不存在？谁如果苦思冥想：什么是他所寻找的真正的善、幸福或永恒，他**同时**也就知道**有这样一种东西存在**。尽管它与经验世界中的一切可能条件相矛盾并且我们永远不会在感官经验中碰到它，尽管从人们一般在经验及我们一切通行的观念、基本利益的角度看，它是非常离奇的、难以置信的，但只要我们的心吸引我们去追求它，使我们的目光转向它，我们就**看到**它，因而它**有**。我可以认为经验世界中它不存在，而且在生活的自发势力面前无能为力，只能被赶到世界以外某个极其遥远的深处，只有我那不断寻找的

心才能达到，——但是在那里，尽管它无能为力、远离整个世界，它仍然**有**，什么也妨碍不了我爱它、渴望得到它。其实，我会不由自主地发现(即使是偶尔)它也在生活中存在或有不明显的表现或反映：另一个人的挚爱、真诚的问候，他看着我的善意的目光，这些都告诉我：善也在他的某个遥远的地方存在并透出来：任何一种自我牺牲的行为都向我证明：并非只有兽欲和冷酷的私利在起作用，在我的一生中，在非常特殊的时候，我偶尔也不但能幻想得到永恒或彻底满足，而且顷刻间真的**体验**了这种感觉，感到实现了永恒和满足。我所寻找的不仅有，而且它的光芒也射到了世界上、对这个世界产生影响。

如果现在我来看自己对生活意义的**寻求**，我就能清楚地看到这种寻求——尽管看起来无法实现——**本身就是我所寻求的东西实际在我心中的体现**。寻找上帝就是上帝在人心中的作用。上帝不仅有，——不然我们就不可能设想并寻找他，我们在此所寻找的与我们从感官经验中熟知的东西太不相像了，——而且上帝与我们同在或在我们心中：他在我们心中产生影响，我们的不安、不满足，我们对世上无有之物的寻求——从尘世的观点看，这些行为是奇怪的、不明智的、无法理解的，——恰恰体现了他的影响。“你为自己创造了我们，在找到你之前，我们的心不会安宁”。

善、永恒、彻底的心满意足、还有真理之光，——我们为了使我们的生活获得意义所需要的一切不是无谓的幻想、不是人凭空想像出来的，——这一切**实际上都有**——我们自己、我们的这种思想、我们对它们的寻求就是证明。我们就像那些眼睛近视又心不在焉的人，眼镜掉了，怎么找也找不到：因为眼镜就架在鼻梁上，寻找眼镜的人正戴着它找它呢。圣奥古斯丁说过：“别往外走，走入自己的内心；当你在内心发现自己目光短浅时，从自己身上跨过去！”只要我们不再习惯性地把我们周围的外部世界、那我们所看

见摸到的东西——还有那个推动着我们、使我们痛苦、使我们在昏暗的旋风中不知所措的东西——看作惟一的真实存在，把注意力转向我们的自身存在、我们的内心世界这种强大的真实存在，就能确信：世界上还**不是一切**都毫无意义的、盲目的，世界上——从我们自己的烦恼与寻求、从我们所寻找的亦即我们朦胧地看到的**那个**光中可以看出，——有另一方面的力量和因素在起作用——正是我们所寻找的那些。当然，有许多似乎为上帝所遗弃的人，他们一辈子都不能悟出这一点，——就像一个婴儿不能用理性的眼光审视自己，在他哭、在他笑的时候不能知道他发生了什么事，不能看到自己本身的实在一样。但人类盲目、不善领悟，还把自己的视线用框框起来，使得自己只能往前看而不能往后看，这并不能否定视线看不到的现实，这种现实与我们同在并在我们心中，我们因苦闷而发出的每一声叹息、我们最深刻的本性产生的每一次冲动都是这种现实作用的结果，也是对它的证明，只是应该学会（如柏拉图所言）"掉转心灵的视线"，看见我们靠什么"生活、活动和存在"。

现在我们可以将我们所找到的人生意义的两个条件综合起来了。通过分析我们自己对生活"无意义"的理解，我们看到，这种理解本身反映了真实的真理这种认识之光的作用。接下来我们看到，在我们的寻求本身中，在不满足于无意义的生活这种情绪中，能看出与这种无意义相**对立**的因素也在起作用。这两方面并非如最初看起来那样不同，互无联系，因为在生活无意义这种**认识**本身中，在对生活无意义的冷静的理论阐释中，当然就无意识地包含了寻找意义这个方面，不满足的一面——否则我们就不可能形成理论上的判断，因为它是以从所寻求的生活理想的角度对生活作出的**评价**为前提的。另一方面，如果我们根本就不是有意识的生物，如果我们既不能**认识**我们的需求，也不能**认识**为了满足这种需求我们需要什么，那我们就不能有所寻求，不能有意识地为什么而苦

恼。无论冷静的思维判断常常在我们的意识表层与我们自己说不清、道不明的本性冲动不相一致,——但在最根本的深处,它们互相融为一个牢不可破的统一体。为了生活我们想**认识**;而生活——另一方面,就是说,不是在盲目与黑暗中生活,而是在认识之光中生活。我们寻求活的认识,寻求认识之光照耀下的明明白白的生活。光明不仅能为我们照亮,而且还能给我们带来温暖,而燃烧的力量本身又把我们烧成耀眼的光。我们寻求的真正生活、我们在寻求过程中隐隐约约感到其脉搏跳动的真正生活,是生活与真理的统一,是不仅受光明照耀,而且与它融为一体的生活,是"光明的生活"。我们在内心深处感觉到,认识之光与我们所寻求的生活无上幸福是同一种因素的两个方面,我们同时意识到我们心中超验的、绝对的存在既是认识之光,又是永恒的幸福——是那个无法解释的最高因素,在俄语中用一个无法翻译的、无法彻底达意的词"правда"(意为:真话,实情,真实性;真理,正义;正确性等)来表示。

正是这种绝对的东西,这种活的理性或理性的生命,这种真实的、照亮并温暖我们的真理,自明地**存在**着的。它是本**真的存在**,直接为我们所有或确切地说呈现在我们心中;它比世上一切其他东西更可靠,因为对外在于我们的一切存在都可以问,它有还是没有,而对真正的存在甚至不能问它是否有,因为**问题本身**就是对它的发现,而肯定的回答在此作为其可能性的条件**先于问题本身**。在我们自身深处的某个地方,远离世界上可能有的及世界赖以生存的一切、同时又比其他一切要近,**在我们自己心中**、或者在那个把极深处的我们的"我"与更大、更极端的深处的存在连在一起的槛界上,有真理,有真正的、绝对的存在;它在我们心中跳动,期望为自己找到出路和表现,想把自己的光辉与温暖洒向我们的整个生活及整个世界的生活,它的这种跳动、这种直接表现正是令我们

苦恼万分的对生活意义的无限向往。在寻求的道路上,我们已不再孤单,我们的寻求也不再如以前那样毫无希望。

5、信仰之证明

当然,这还不够。我们知道,我们要获得真正现实的生活意义所需要的,首先是上帝作为善、理性与永恒力量的绝对基础、作为这些力量战胜邪恶、无意义与短暂力量的保障的存在;其次,我本人、我渺小而短暂的一生中有可能接近上帝,让他充实我的生活。但就是这两种愿望似乎是绝对无法实现的,因为它们自身有矛盾。

上帝是全善与全能的统一体,我们信仰上帝,因为我们相信,善不仅是根本就存在的东西,是真正超世界的实在,而且是**惟一**的真正实在,因而无所不能。软弱无力的上帝不是上帝,我们上面却操之过急地把我们所找到的存在着的善称为——上帝。难道让我们苦恼万分的无意义的生活不就是因为生活中光明与善的光辉太弱了,只能从远处昏暗地透过沉沉的黑暗与无尽的罪恶,我们只能隐约地望见它,而与它相对立的因素却在生活中主宰一切、统治一切吗！就算存在中真的有真理,但它却在存在中被人遗忘、无能为力、被敌对的力量所俘虏、每一步都受它们控制;世界上的生活仍然毫无意义。

我们本人的生活更是毫无意义。不管怎样,我们每个人都受制于罪恶与盲目这些尘世力量,这些力量的旋风从外部挟裹着我们,令我们内心不安;我们的生活破碎了,被时间的急流卷走;**我们心中**不管怎样都没有我们的生活意义所需要的那种自我确定的安宁、那种明晰、那种完整的存在。我们只是好不容易才模模糊糊地猜到自己和另一个因素——和真理——有关系;这个真理在我们

心中像个微弱、无力、在暮色中若隐若现的星点，而我们需要的是让真理充实我们的生活、把整个生活融于其中。

两个条件都是不能实现的，而且我们似乎清楚地看到它们无法实现，因为如果说我们能够承认真理存在本身(尽管整个经验生活毫无意义)——作为一个特殊的因素，超世界和超经验的因素，——那么真理的威力或真理的完全统一，——我们之外及我们心中——我们似乎显然无权承认，因为它与生活无意义这一无可争辩的事实相矛盾。

无论什么逻辑上的妙计、任何巧妙的推论都无法解开这个矛盾，无法正正当当地、令人心服口服地克服这个矛盾。但我们的心却克服了这个矛盾，在信仰中，在特殊的、最高的“心的认识”行为中，我们明显看到生活获得意义的条件显然存在——显然的全能的真理及我们自己、我们整个人在真理中得到彻底充分的确定。这种信仰不纯粹是“盲目的”信仰，它把逻辑上的奇论、把“难以置信”与最高的、完全的可信及显然结合起来，只因我们能力不够，我们在生活中常常失去已得到的显然，并重又陷入对它“难以置信”、满腹狐疑的认识中去。

当我们执著地深思，或确切地说，理性地深入体会和感悟那个作为存在着的真理明显地呈现在我们面前的最高因素时，我们毫无疑问地肯定，真理与真正的存在是一回事。真理不仅只是有，而且它也不仅仅是**真理**；它同时还是我们所说的最高的、最深刻意义上的**生活**、**存在**；它是我们的绝对坚实而又惟一的土壤，在它之外一切都悬在空中，逐渐死亡；它的对立面是虚无，是死亡，是消失；在它里面一切都生机盎然、变得壮实而饱满、容光焕发、呼吸顺畅；在它之外一切便干枯、失去光泽、变得憔悴、呼吸困难。尽管实际上除了它还有许多其他的东西——整个经验世界，还有世界中的所有生物，——但是由于我们把这些都看作确实在绝对真理之外

的东西，它们就成了幻影，成了摹本，成了黑暗的虚无，于是我们无法理解它们怎么能存在。无论我们的生活经验告诉我们什么，我们的内心深处都有一个最高的真理标准，清楚地看到上帝之外什么也没有，我们只能在上帝中“生活、活动与存在”。

我们可以从各方面接近这个尽管神秘莫测却又显然的真理，可以用各种方法帮助自己确信真理意识。这里我们将指出那些尽管是超理性的却最能合理地表达出来的方面。

我们看到，存在着的真理中有一个因素使它成为认识之光、理论上的真理或直觉、存在的揭示，但在真正的、最高意义上，存在——就是意识或认识，彻底无意识的存在不是存在；存在——就是**为自己**而存在，是自我展示，是自我意识。诚然，我们看到自己周围有许多事物和人是无意识的、无生气的甚至是僵死的；我们也知道我们的肉体必然成为这种“僵死的”物体，不寒而栗地意识到事实确实如此。所有这些僵死的、无生气的人和物**存在**着——它们正是“为我们”而存在，因为我们认识或意识到它们，但它们为自己却不存在。但即使这样，我们仍不明白这怎么可能，而且正是这个事实才是最大的哲学问题。于是，根据我们自己的个人经验，根据存在即我们自身存在这种理解（我们能有其他的存在理解吗？），我们得出结论：或者这些僵死的事物根本不是**自在**之物，而**仅仅**“为我们”而“存在”，即作为我们认识中的心象，也就是说，它真正意义上并不存在；**或者**——在第一种假设未得到满足的情况下得出这个最后的结论，——它们存在于自我中，至少以萌芽的、朦胧的、潜在的形式**为自己**而存在，而意识到自己，是绝对之光发出的微弱的、隐隐透出的星点。那个有的东西在某种程度上（即使是萌芽状态）**活着**，而那个**活着**的东西在某种程度上（即使也只是萌芽状态）是有生气、有意识的。最深处的存在除了光别无它物，只是在存在的表层我们看到——不知是由于存在本身受到歪曲还是由

于我们目光短浅——盲目与黑暗。但绝对的黑暗就像绝对的虚无一样是毫无意义的;虚无就是没有,一切有的是存在;因而一切有的是为自己的存在、是认识之光、存在着的真理的显现。我们理解到,光不是从世界某个地方冒出来又消失在世界上、随时有可能熄灭、被黑暗吞没的偶然因素;相反地,我们认识到,光是万物的基础和本质,光与存在是同一样东西、是惟一的真的存在。"太初有道,道与上帝同在,道就是上帝。这道太初与上帝同在。万物是藉着他造的。凡被造的,没有一样不是藉着他造的。生命在他里头,这生命就是人的光。光照在黑暗里,黑暗却不接受光。"(约翰福音,第一章,1~5)

超世界并包容世界的光同时又是永恒的因素,而且它就是永恒本身。任何一种真理,即使是从内容上看非常具体的、最笨的人也能懂的真理,我们都理解为永恒,透过永恒来看世界。因为每一种真理本身都是永恒意义的裁定,它把即使是个别的、转瞬即逝的现象永久地固定下来,它彻底地具有效力。由于我们认为光是存在的根本基础,是惟一真正的存在,我们从而认识到,我们在永恒中得到确定,永恒从四周包容着我们,时间之流本身只能是在永恒的怀抱中,不然就无法想像,正如柏拉图所言,它是"永恒的流动形式"。我们不仅清楚地意识到永恒**有**——其意义为彻底的存在、包容一切及自我确定的完整,且整体会同的存在怎么可能没有呢,——而且我们还意识到永恒与存在实际上是同一种东西。因为那个非永恒的东西,那个产生又消失的东西,——只是由不存在变为存在又由存在变为不存在:它忽而进入存在,忽而又走出存在;又因为一切暂时的东西具有易变性,实质上每时每刻都在一点一点地消亡或新生,所以它根本**不是有**,而只是从存在的门前掠过;我们自己作为暂时性的生物,也只是从存在的表面滑过。但是,由于我们是在永恒之光中认识到万物与自己——否则什么都

无法认识，——因而作为这种意识我们已真正地**存在**；又由于我们不只是从思想上去了解这种永恒之光，而是努力真正地吸收它或确切地说，真正把它当作我们根本的确定，所以我们知道，这个真正的或者同样地——永恒的存在是我们整个身心的基础及根本本质。无论非永恒的、暂时的存在，这个冲毁一切、吞噬一切的变动与短暂之急流来自何方，——我们清楚地看到，它不是存在的本质，不是完全的、独立的力量，而只是缩小了的、不完整的、残缺不全的存在；看到这种有缺陷的存在不能成为永恒的砥柱，而它本身只有在这种基础上才有可能。存在与永恒，永恒的生命就是**同样的东西**；永恒不是别的，正是整体会同的、包容一切的、原本完整的存在，这种永恒是我们历来的财产，它始终像是随时准备把我们拥入自己的怀抱，至于是迎向它还是离开它逃到那个残缺的地方、那个一切都在流动、什么都不牢固的"地狱"，——则完全取决于我们，取决于我们精神上的力量，看我们是否愿意深思。

接下来我们看到，真理是最高的幸福，是尽善尽美，是完全满足；这种幸福既然我们看到了——不然就不会有对它的寻求，——就必然**有**。但它也不是纯粹地"有"，和其他许多东西一样，就是在这里，我们称之为"心灵的认识"或信仰的那个完整的、完全相同的认识明白地告诉我们，最高幸福或尽善尽美与存在是同一种东西，事实上在最根本的深处只有它一个才**真正有**，当我们说到存在——那个我们所需要的并为我们所寻求的真正存在时，我们指的就是它。对抽象的或理论的认识来说，这是最难懂、最离奇的论点。难道我们没看到世上存在的许多东西或者确切地说甚至世上万物——都是不完美、很恶劣的吗？我们甚至都没看到，尽善尽美相反地不可能在世界上实现，它**只是**我们的幻想、我们无谓地渴望的对象。这样，在冷静的理论认识那里，现实成了不完善的同义词，而尽善尽美——则成了非现实的同义词，只是"理想"，只是一

种想像中的、幻想中的东西，是无形体的、虚幻的。当然，既然我们所说的存在指的是经验中的存在、自然界的客观存在，事实上直接地也真是这样。但我们已经发现，经验存在本身不仅不是全部存在，而且根本不属于存在，不是真正的存在，同时，这种真正的存在显然是有的。当我们用我们的整个身心去审视、有意识地去领会这种真正的存在时，我们知道，它正是我们所说的尽善尽美或最高幸福。

这里我们应该来回想一下我们在探讨人生意义的可能性条件时所说的内容。作为时间上的延续、为保存生命而无谓地耗尽精力这种一般的存在，当然不是最高幸福，不是绝对价值，而是某个事物，它只有通过献身于为真正幸福服务的事业才能获得意义。但是，另一方面，我们所寻求的这种真正的幸福不是一种有特殊的一定内容的价值——无论是享受还是政权，或是道德上的善行，因为这一切本身都需要证实，对这一切又会产生一个纠缠不清的问题："为了什么？"而我们所寻求的幸福应该能提供彻底的直接的满足，对此不能再有人问："它为了什么？"——这种幸福我们才能称为尽善尽美。可什么是彻底的直接的满足？找到真正的、最终的满足是什么意思？上面我们已经看到：这指的是找到**真正的生活**，发现并实现包容一切的完整的存在这样一种生活，而不是内容贫乏、流动的、短暂的因而是毫无意义的片断似的生活。我们追求充实、稳固、无比丰富的生活——或者干脆说，我们渴望获得与虚幻的生活相反的生活本身。那个以歪曲、模糊的形式、带着虚假的内容存在于我们的一切冲动、欲望与幻想中并构成其最根本、最深刻的动力的意识，——"我们要**生活**，真正地生活，而不只是满足于空洞的所谓的生活或无谓地耗尽精力"的意识——这种意识才是人生意义寻求之本质；它表达了我们主要的、最根本的追求。在这个意义上，我们看到(见第三章)，"我们有的是为生活的生活"这个论

断是正确的，高于生活本身的幸福是没有的——但只有**真正的生活**——是我们绝对深处的实现与消除以及创造性的发现。尽善尽美与生活是同一种东西，又由于生活是存在的内在本质，是真正为自己的存在，是自我消除、自我发现的存在，因而**尽善尽美与存在是同一种东西**。

尽善尽美不可能只是"理想"，任何没有的而只是"可能有"的东西中都没有尽善尽美。只是幻影、只是摹本、只是人的心灵之梦——这算什么尽善尽美？恰恰相反，我们所说的尽善尽美和我们当作惟一的绝对幸福来寻求的东西就是**存在**本身。我们所寻找的最根本、绝对深刻的存在、存在的根本基础——无论是最高幸福、尽善尽美、无比快乐、怡然自得，还是幸福的安宁，**是同一种东西**。对此无法再深入阐述，没有另一种方式可以证明它，对经验主义意识而言这永远是奇论或毫无根据的论断，而对心灵的认识来说它却是显然的真理，不需要任何证明也不可能有任何证明，因为它是显然的。这里简单描述了那个存在于我们心中并且对我们的心来说不是主观"感觉"或"幻想"、而显然地自我显现的最深刻的存在。最根本的、绝对的存在是怡然自得和尽善尽美，反之亦然：怡然自得和尽善尽美是最根本、最深刻的存在，是整个存在的基础——存在的最终秘密就这样一览无余地展现在我们面前，这个秘密最好的范例和象征是我们说过的**爱**，因为爱，真正的爱不是别的，正是生活的快乐或作为全部快乐的生活——内心中充实的紧张的生活、生活的满足之密不可分的统一，是对快乐、自得、幸福的生活与存在的渴望。所以我们理解到"上帝就是爱"，"爱是从上帝来的，凡有爱心的，都是由上帝而生。没有爱心的，就不认识上帝，因为上帝就是爱"（约翰一书，第四章，7、8），"上帝就是爱，住在爱里面的，就是住在上帝里面，上帝也住在他里面。"（约翰一书，第四章，16）

这——就是宗教信仰的本质。这种对最深刻的存在就是绝对的尽善尽美、无上幸福的意识最终深入到了存在的秘密中，把我们从生活的恐惧中拯救出来。人类心灵中有两种主要的、最深的情感，就像两棵最深的根使心灵与绝对的东西相连。一种情感是面对深刻而无限的存在、面对从四面八方包围着我们随时把我们吞噬的无底深渊而产生的恐惧；另一种是对尽善尽美、幸福和安宁，对明亮而温暖的心灵最终的栖身之地的渴望。我们的心灵不断展开这两种对立情感的搏斗，忽而在无限的存在面前恐惧得失魂落魄，忽而又莫名其妙地充满了对拯救与安宁的甜蜜的梦想。在我们骚动而盲目的激情中、在狂怒中、在酗酒纵欲中，我们都感到这两种对抗力量病态的、反常的统一：在这里，恐惧本身会带来瞬间的快乐，而快乐本身又使内心感到恐惧。

战斗是莫大的幸福，
亦如临漆黑的深渊。
一切，一切，已有毁灭的危险，
将死的心中，不知何故，
快乐依然四处弥漫。

但我们也被赋予了避免这两种最深刻的精神力量的搏斗、避免这两种力量病态的反常的交织状态的能力，我们能够做到这点，只要我们把精神集中到最深刻的存在上，我们会突然发现：这两种情感只因自己的软弱和盲目才产生分歧、互相对抗，而从其最根本的基础来看是同一种情感，是同一种绝对基础的表现，这种给我们的心灵带来和平与安宁的最高的、核心的和联合的情感就是**景仰**。景仰是恐惧与爱的快乐的直接统一，这里我们发现，无比深刻的生活给我们的心灵带来的不是无端的恐惧这种盲目的、使我们茫然

不知所措的情感，而是快乐的认识，认识到**强大的、无比充实的存在**，我们还发现我们梦寐以求的快乐、幸福、安宁不是幻想，不是逃避存在，而是最深不可测的存在之本原。景仰是“对上帝的恐惧”，能赐以感动的眼泪、赐以彻底安宁与最终归宿的快乐的恐惧。景仰是一种被爱所克服、被爱所浸透、所改观的恐惧。“爱里没有惧怕；爱既完全，就把惧怕除去；因为惧怕里含着刑罚；惧怕的人在爱里未得完全。”(约翰一书，第四章，18)

景仰这种情感虽然无法解释却完全的明确地向我们揭示了作为存在与尽善尽美、存在与无上快乐之统一的存在的秘密，这种直接的情感使我们立即具备了我们要使我们的生活获得意义所需要的那两个条件，因为在这里，我们一方面并且首先直接看到上帝就是作为最深处、作为**全能与全善**的统一的存在。无论对经验主义认识来说、从现实生活的事实来看，这一论断多么难于置信，它对我们来说是真实的、经过实践检验的，因而是与其他事实一样一目了然的事实；尽管我们感到奇怪：怎么可以把尘世生活中的不完善和罪恶与尽善尽美、万能的上帝的真实性联系起来，但这并不能推翻事实本身，——因为它显然有，——而只是把新的问题摆在我们的宗教思想面前；尽管解决这些问题难度很大，但我们清楚地看到，世界不完善既不是上帝的过错，也不是上帝无能的结果，而是另有原因，它与上帝的全能、与上帝的全善是一致的。

另一方面，除了确信上帝的存在，我们同时还深信我们与上帝有关、上帝离我们不远、我们可以接近上帝，因而我们也就有可能获得充实、完美的幸福生活。因为**显现**在我们面前的上帝不仅是别的、无上的、远远高于我们的绝对因素；而且还是我们自身存在的源泉及首要基础。我们直觉地感到：我们在何种程度上存在于上帝中、获得多少力量，我们就在这种程度上生活并真正存在；他本身就是我们的存在，我们是上帝创造出来的——“从无中”创造

出来的，我们是无能而渺小的人，离开他的创造力，随时都有可能坠入虚无的深渊；同时，我们意识到自己是“上帝的映像”——因为他本身不仅照在我们身上，还照在我们心中，他的力量是我们全部存在的基础。此外，我们意识到自己是“上帝之子”，认识到神人，上帝与“人”（作为任何一个经验的、有生命的人之真正的理念本原）的关系这种最基本的、第一性的绝对存在。我们不能把自己与上帝等量齐观，但也不能把自己与上帝区别开来，把自己和上帝对立起来，否则我们就会顷刻间消失，化为乌有。我们也逐渐看出了神的显身与化身的秘密。创造世界和人对神来说还不够，他还应该充实并深入到人和世界中。他永恒的道、光和人的生命，比世界的创造还早，决定了自己那个充分的、完美的启示，在神人中表现出来。在这里我们只刚刚触及到这个秘密，还没有全部揭示出来；但我们理解了它根本的、必然的意义，我们知道，虽然我们是无能的、寿命有限、有缺陷的生物，随时都有死亡的危险——肉体与灵魂的死亡，——我们同时却有可能成为永恒、万能并在神人的永恒力量下变得尽善尽美；我们知道，基督永远与我们同在，是否完完全全地充满上帝、“化为上帝”，与他紧密相连，就像藤蔓上的枝条那样，吸取他的生命，是否“神性化”，——都取决于我们自己。在此，我们理解到，尽管我们的思想难以解释我们经验上的贫穷和短暂与形而上学上的充实与永恒之间的矛盾，这个“矛盾”仍不能“推翻”我们的神性这一显而易见的事实，就像一个人尽管贫穷，尽管平凡，却不能否定他的贵族出身，不能否定他的高贵血统一样。无论人身上各种特征的这种反常的结合多么难以解释，但它**应该**是可能的，我们甚至一眼就看出其基本意义：它显然在于某种“堕落”、在于人的某种弱点，对这种弱点，人本身是有责任的，它与人的自由即与他自己的神形有关。

上帝是人类生活的基础，人类生活的食粮——是生活本身若

想成为真正的生活、若想自我体现、若想得到稳固的自我确定所需要的。上帝作为尽善尽美与永恒生命的存在——在这种基督教的意义上——是与人能接近上帝、能了解上帝、让上帝来充实自己的生活相一致的。生活意义的两个条件同时具有——在不可分割又不相融合的神人中。由于这种神人,神的事就是我自己的事,只要我一生都为神效劳,把整个一生都看作通往绝对完善之路,我就不会失去生命,不会成为只为别人服务而自己却一无所有的奴仆,而相反地第一次在这种效劳中获得生命。"凡要救自己生命的,必丧掉生命;凡为我丧掉生命的,必救了生命。人若赚得全世界,却丧了自己,赔上自己,有什么益处呢。"(路加福音,第九章,24～25)"要像你们的上帝那样尽善尽美"这条训诫——是我们生活惟一一条包罗万象的训诫或者——同样——训诫无限地、用全部的灵魂去爱上帝,同时,也是获得永恒、使我们的灵魂得到充实的道路。不是人为事,而是事为人,我们的路也不是死,而是生。上帝说:"桎梏对我有益,负担在我很轻,"真是这样。

但是,同时这也是斗争与摒弃之路——生活的意义反对生活无意义的斗争,为了生活的光明与丰富而摒弃盲目与空虚。上帝在我们心中的作用以及由此使我们的生活得到真正实现的过程中到处——我们之外及我们心中——都会受到尘世中无意义之力量的对抗,企图置我们于死地。但是,具有为心灵所洞见的神秘意义的基督教信仰告诉我们:尽管罪恶、死亡和无意义貌似强大,但透过这种表象仍可看出上帝对罪恶、死亡和无意义的无形的、却是必定无疑的胜利。"犹太人是要神迹,希利尼人是求智慧;我们却是传钉十字架的基督,在犹太人为绊脚石,在外邦人为愚拙。"(哥林多前书,第一章,22～23)我们的感官本性要求在客观的感知世界中证明上帝能够战胜盲目的尘世力量,不然我们就不会相信上帝;而犹太人要基督走下十字架才信仰基督;我们的理智、我们对符合

逻辑的需求则要求从哲学上我们**证明**:存在中有意义,真正有上帝。但信仰是"对无形之物的坚信"、"对无形之物的揭示",它以**显然**的特性证明它不同于感官存在的客观事实并且高于一切令人信服的逻辑。"无视与信者得福",这并非宣扬盲目信仰,对权威惟命是从,宣扬幼稚的轻信;这是号召从精神上去认识,号召承认最高层的显像而不管**低层次**的显像已经得到证实,因为无论是在其他领域还是在科学认知领域都需要这种信仰。当伽利略不管感官所认识的显像,不顾权威的定论而断定地球是旋转的时,他也为相对高层次的数学推导的显像而牺牲了低层次的显像。坚定的信仰、执著地坚守信仰不是为了盲目地相信不可能的与无意义的东西,而是为了坚持一种认识,即**最高层的显像**具有对低层次显像的优势,尽管低层次的显像从心理上对我们的本性作用更大,但逻辑上却不如最高层的显像所有的理由充足,并且本质上永远不可能推翻最高层的显像,而只可能由于我们本身的不足而不合法地将它从我们的意识中排挤出去,把它从我们心中消除。基督教谕示我们信仰神人这种最高显像,信仰上帝这个福与生的统一体,他是意义在生活中的化身因而是他在我们心中的实现——**尽管**客观现实中生活毫无意义,从逻辑上看也不可能"从哲学上"认识其意义。这个体现为上帝之道的基督教的神启仅为我们揭示了**最终的显像**,所有伟大的宗教思想家都模模糊糊地领悟到了这一显像,每个人的心灵也都隐隐感觉到了,正如德尔图良所说的,"心灵——天生是个基督徒"。道——生活意义的绝对实现与化身,以及因而使它在我们每个人的生活中得到实现的可能性,是一种显像,尽管经验生活毫无意义,这种显像依然存在。陀思妥耶夫斯基曾经说过,他对基督的爱无比深厚,要是整个真理都起来反对基督,他会站到基督一边——反对真理。这个思想的表达方式看起来非常幼稚,因为真理是不可能反对那个其本人就是绝对的全部真理的人的;

但其涵义却明白易懂。在基督教中，最高的、最终的真理是通过**克服**低层次的真理——感官上的与逻辑上的——得到的，并且具有**与其相反**的效力。基督教所揭示的真理，——建立在真实的神人、在上帝本人显灵的基础之上的神人的真理，——给我们以信心，并要我们相信：被钉在十字架上死去的人是独一无二的圣子，心中充满了上帝，他以自己的复活雄辩地证明了生对死、生活的意义对无意义的必然胜利。善在形而上学上的万能恰恰是从它在现实生活中的无能中得到证明的，不可能的东西对人而言不仅是可能的，而且显然在上帝那儿并通过上帝而**有**。这样，尽管经验中的生活毫无意义，生活意义的条件却显而易见地实现了。

现在我们明白，我们抱怨生活没有意义，抱怨生活不能获得意义，这至少**在某种程度上**是毫无根据的，生活**有**意义，我们每个人都能很容易地实现这个意义，——因为上帝与我们同在，上帝在我们心中。

> 他**在这里，在当下**。在无谓的忙乱中，
> 在生活的惶惑与不安中，
> 你探知了快乐的秘密：
> 罪恶无能，我们永恒，上帝与我们同在。

谁看不到这一点，那只能怪他自己——他的眼睛近视得太厉害了，他的视力太差、太不集中了。**经验**的世界生活是无意义的，——这是生活的本质，它就像从书上撕下的几页纸片是不连贯的，或者黑暗中什么也看不见一样是无可争辩、自然而然的。因此，要在经验生活中寻找绝对意义或使它彻底"获得意义"的想法本身就有矛盾。诚然，我们想使存在中的一切都获得意义，想使一切无意义的东西消失，不复存在，这种愿望并没有错，但这种愿望的真正涵义在

于祈求“……愿天国快些到来吧!”这种期望的真正目的是让上帝成为“一切中的一切”,其涵义与最终目标是一致的——让整个世界都融于上帝之中,不再是独立于上帝的存在,即成为没有时间的世界;这种希望的保障是基督的复活,是一种对彻底改观的希望,而彻底的改观就是世界的末日。只要我们一心想着使客观存在中的世界获得意义,以尘世的形式实现真正的生活及绝对意义,我们就会陷入矛盾之中,会因急不可待地想看到生活意义得到实现而放弃实现生活意义所必需的即神圣的条件,甚至比这更糟糕,我们会有意或无意地**背叛**我们的最高目标,不再去追求真正的即绝对的意义而安于某种相对的、尘世的即无意义的“意义”。

“可是这个无意义的世界又何必存在呢?为什么上帝创造了人和全世界的生活,却不能使它同时并且彻底地存在于他心中,使他的幸福、他的理性深入生活呢?有谁、又有什么需要我们的痛苦、我们的软弱、我们的盲目?既然这些现象存在,生活仍然是无意义的,而且无法为它找到任何依据!”不信教的人常常会郑重其事地如此反驳,甚至信徒也会产生这样的疑问。而我们却忘了上帝之道无法解释,我们忘了全善、全知的上帝知道我们所无法企及的那个深处的幸福与理性。约伯纪和各书中的神启本身就回答了这些疑问。我们才刚刚了解到一点上帝存在之显像的秘密,就以为已探知了全部的秘密并以我们凡人对善与理性的理解来进行评判。我们怎么知道**我们**认为的幸福与理性真正是幸福的、理性的?我们知道,我们的整个生活可都是在困惑不解中、在对虚幻的幸福盲目的追求中度过的呀!

但是我们不必借口我们无法了解天道,因为上帝尽管无法了解,但它同时又总是自我显现在我们面前,我们只要学会理解他的启示就行。我们在生活中、在神志清醒的时候不是常常能看到:我们所遭受的灾难和痛苦、我们所承受的罪恶都是为了我们的幸福,

是上帝为了洗清我们的罪孽的善意惩罚——是上帝的爱与贤明的表现吗？难道我们现在——尚未因激情——无论是个人的还是共同的——而彻底丧失理智时——还认识不到：尽管无意义与罪恶的混乱充斥我们的祖国并且淹没了我们每个人，但它同时却具有某种无比深刻的宗教意义，它显然是通向我们的生活——个人的与国家的——宗教上即真正复兴的惟一一条正确的道路？依据这个例证，还有许多与此类似的例证，难道我们还不能说：整个无意义的世界同样是我们通向真正生活所需要的，也就是说理性的道路吗？尽管我们还不能理解为什么是这样。

其实，在有一个方面而且是最重要的方面，我们还是能够理解的。《塔木德书》中欧洲的哲人讲述了一个离奇的故事，说有一个神圣的国度，这里不仅所有人，而且整个大自然都绝对服从上帝的训诫，甚至为了履行这些训诫，每逢星期六江河都停止了流动。我们能同意让上帝一开始就把我们创造得像这条江一样，不经过思考、不经自己作理性的决定便机械地去执行上帝的谕旨吗？难道这样就算实现了生活的意义吗？如果我们机械地行善，并且生来就有理性；如果我们周围的一切都能自行地、非常明显地证明上帝、证明理性和善，那**一切就会变成绝对无意义**，在为"意义"是生活的理性实现，而不是上了发条的钟的走动，意义是我们的"我"之隐秘深处的真正显露与满足，而我们的"我"离开自由是无法想像的，因为自由、自发性要求我们自己有创造精神，而创造精神又以不是一切都顺利地"自行"进行为前提，以有创造上、精神力量上、克服障碍上的需要为前提。一个完全"赐予"的并且彻底确定下来的天国根本不是我们所要的**天国**，因为在这个天国里，我们应该能自由参与上帝的荣誉，成为上帝的孩子，而那样，我们就不只是奴隶了，而且还是某种必需的机器上一颗没有生命的螺丝。"天国以力取胜，而用这力的人赞叹的正是这种力量"，因为这种努力、这种

创造性的功勋——是**真正**的幸福、真正的生活意义的必要条件。这样我们看到：人所应该鼓起自己最顽强的斗志、怀着对意义能够实现的坚定信仰与之斗争的无意义的经验生活不仅不会**阻碍**生活意义的实现，而且它本身就是实现生活意义的**必要条件**，尽管我们对此还不能彻底认识，但已经从经验中懂得了这一点。我们需要无意义的生活，把它当作需要克服的障碍，因为没有克服行为、没有创造力就没有自由的实际表现，而没有自由则一切都是没有个性、没有生命的，由此，没有自由，既谈不上实现**我们**的生活、**本**“**我**”自己的生活，也谈不上实现最深刻的、真正的生活，因为“通向死之门大、之路宽，通向生之门小、之路窄”，只有背负十字架跟着基督走，他才能拥有真正的生活，才能获得真正的生活意义。这不是以某个我们无法理解的、偶然的、外在的、不完善的世界为基础的“可悲的必然”，而是人类生活最深刻的、神秘的内在规律，它决定生活的本质在于自由、在于自我克服、在于通过死亡与牺牲得到复生，——这种规律就像一粒落到地里的麦种，如果不死的话，也就不会再生。在此我们站在最终的显像前，它如我们的整个生活那样神秘，又那样直接为我们的心所理解。

这样就明白了为什么无法找到现成的、与生俱来的、已在存在中得到确定的“人生的意义”，而只能做到实现生活的意义，因为生活的意义不是**天赋**的——而是**得到**的。一切不以我们的意志、不以我们的生活为转移的客观存在不是僵死的，就是我们不能接受的，只能充当我们**生活**中的辅助手段，但生活的意义应该是我们的生活本身的意义，它应该在生活之中，属于生活，它本身应该是有生命的；而生活是行动，是创造，是发自内心、出自内心深处的自发的繁荣与成熟。即使我们能从我们之外**找到**现成的“人生的意义”，它依然不能令我们满足，依然不是我们的生活意义，不能证明我们本身的价值；我们的生活意义应该**在我们心中**，我们自己**应该在自己的**

生活中表现生活的意义,因此,寻找不是徒劳的求知欲操练,不是消极地环顾四周,而是紧张、顽强的深思,是真正地探究深刻的存在,为此需要付出劳动、蒙受损失,而且必须有自我教育。"找到"生活意义就是要做到让生活意义积聚自己的内在力量以使之得到表现并进而得到实现,因为尽管其第一个条件——上帝存在——自古以来就是其他一切东西最根本的基础,因为这种存在本身就是生活,也因为我们应该接近这种存在,而上帝不是亡人的上帝,而是生者的上帝,因此,我们应该尽最大的努力通过揭示我们的本质来"寻找"生活的意义并在获得与接近它的创造性过程中抓住它。所以,寻找人生意义同样始终是为意义而反对无意义的**斗争**,我们只能在反对无意义的英勇斗争中,而不是在徒劳无益的思考中获得意义,使它在自己身上得到确定,把它当作自己生活的意义,由此真正认定这种意义或对它确信不疑。信仰是"对无形之物的揭示",不可能没有行为,它本身就是一种紧张的内心行为,必须在我们生活的改造过程中得到体现,因此"没有行动的信仰是无用的"。

在这个改造行为中,而不是在什么理论思维中,我们前面所说的那个真正的生活与我们的整个客观世界之间的矛盾可以得到最终解决。我们看到,尽管我们还无法理解,但要实现生活的意义,仍需要在我们这个客观世界中有罪恶与不完善存在,否则就不可能有**建功立业的自由**,而没有自由,生活的意义就不是真正的意义,不是我们所寻找的意义。存在与生存之间、生活与罪恶、虚假的实际生活之间的截然对立多多少少反映出我们的生活作为通向完善之路的本质。这种对立应该有,然后才能**被消除**;因为这个矛盾在理论上无法彻底消除,但在实践中能够而且应该解决。诚然,能否让真正的存在与本质上的善取得最终胜利并非由我们决定——由我们这些软弱无能、目光短浅、受罪恶毒害的人决定,只有**它自己**能获得这个胜利;但它——我们把它视为完善与存在,在

基督教中，完善与存在就是基督的赎罪与复活——原本就已**具有**这个决定权，已经取得了胜利。与我们有关的是**消灭自己心中**与此相矛盾的东西，正如使徒对自己所说的，要让我们心中存在的不是我们自己，而是神人基督。这种以基督为榜样而实施的以死亡战胜死亡（从而战胜无意义的生活）的行为，为了让我们神性的人在我们心中取胜而自觉自愿牺牲自己兽性的人的行为，使我们生活中的主要矛盾得以实际的、真正的解决，实际上达到天国，这一切都取决于我们。这样，就从实际生活中而不是在抽象的理论上战胜了无意义的尘世生活，使生活获得了真正的意义，其象征就是十字架，接受十字架就获得了真正的生活。

6、生活被赋予意义

这样，寻找人生意义实际上就是生活"被赋予意义"、揭示生活意义并将意义引入生活中，生活意义不仅不可能在我们的精神行为之外找到，而且不可能在经验生活中存在。

更准确地说，信仰作为生活意义的寻找与发现有两个相互间密不可分的方面——理论上的与实践上的：使生活"获得意义"一方面是发现、**找到**生活意义，另一方面是其创造活动、它所"赞赏"的坚强意志。从理论上看，生活获得意义是指我们发现了真正的存在及其最深刻的、真正的中心，从而使我们的生活成为一个真正的整体、一个有意义的统一体，并因此理解了那个以前只是无意义的断片的意义。要观察地势、了解其所处的位置，需要离开它，站到它的外边，从高处**俯瞰它**，这样才能真正看清楚；同样，要了解生活，也要走出生活，从某个能看到整个生活的高处去看它，那时我们就会肯定地说，以前在我们看来无意义的一切之所以无意义，是

因为它们是与其他事物相关联的、不能独立的断片。我们单独的个人生活若没有一个真正的中心就像受命运捉弄的玩物，一些毫无意义的偶然事件的交汇点，但随着自我认识的加深，它成了有重要意义的连贯的整体，生活中的每个偶然事件、每一次命运的打击对我们都有意义，就像每一个不可或缺的环节自行纳入那个我们应该实现的整体中。从经验主义的角度看，各民族的历史生活展现了自发力量混乱无序的冲突、集体情绪或集体疯狂的表现，或者仅仅证明了人类希望一个接一个破灭；但是，若从**深处观察**，它便像我们的个人生活那样成了连贯的、合理的，就像神进行自我表露的一道具体的生活"轨迹"。德国大思想家巴德尔一语中的地指出：如果我们具有创世纪编写者们所有的深刻思想与宗教上的洞察力，那么整部人类历史，所有民族、所有时代的历史对我们来说就是延续不断的统一的创世纪。只因为我们感觉迟钝，看不出历史事件的象征意义，只从经验的一面来认识它们，并把感官可以看到的或者理性可以理解的每一部分事件当作整体，而不是透过部分看到真正的、形而上学上的整体，所以，"科学"地认识的世俗史中的事件在我们看来只是毫无意义的偶然事件的聚合。在读完一系列关于法国革命的"科学的"历史书，读了泰纳们及奥拉尔们的著作后，再读一读卡莱尔(他在 19 世纪仍留有从宗教上理解生活的痕迹)的《法国革命史》，你就能从这些实例中看出：同样一个事件在不同精神境界的人那里有不同的理解，有的纯粹把它看作没有趣味、毫无意义的混乱状态，有的则视其为忧郁的却有深刻意义的人类悲剧，显示出一种理性的联系，即我们认为的天道。如果我们自己有眼能看，有耳能听，那现在我们中间就有耶利米和以赛亚了，我们就能明白：诸如俄国革命这样一些使昔日那个荣耀而强盛的俄罗斯国家毁灭的事件，就像摧毁庙宇、征服巴比伦一样具有精神上的重要意义，具有明显的神智特征；我们就能明白；即使人类

历史像是不断地使人类希望破灭的历史，那也只是由于这些希望本身是盲目的、不切实际的，违背了神的永恒训诫；与此同时，历史上也就确定了不可违背的神的真理，它与本原的、绝对的起点——人从上帝手中诞生以及其必然的终点——完成人在地球上的使命一起，成为一条多灾多难却有理性意义的全人类的生活之路。

最后，如果把世界宇宙生活看作一个自我封闭的整体，那么，尽管它浩繁无比，也只是盲目的自发力量无谓的游戏，被置于与自己的中心、与存在的宗教意义、与神人世界的命运的联系中，被理解为一个形而上学上的整体，从创造世界这个绝对起点起到改观世界这个预期的终点止，它同样具有意义，只是我们认识得还不够清楚，因为在人们所理解的与永恒生活、与超时空的上帝密切相连的宇宙生活中，一切都是**象征**——是精神存在规律的变形反映，就像在梦中所见那样模糊不清。不仅机械论的世界观盲目地把世界看作只是杠杆、轮子、螺丝的配置，而且活力论也认为宇宙是活的自然力，甚至古希腊罗马的泛神论也把世界视为一个活的物体，这些观点在这里都做不到真正地领悟。只有基督教的神秘论者与神智学者，如伯麦与巴德尔，才有这种深刻的鉴别力，可以放眼世界，从中看到无形力量的形貌并从其盲目的规律中看出合理的精神存在规律性的体现。但是，当你把世界当作绝对中心的外围来看时，你会发现它完全不是没有意义，而是每一步都能让我们看出它来源于绝对神智的痕迹，每一种自然现象都是一种象征，从中可以揭示出最深刻的意义。这样，一切都指向存在的本原中心，挡住形而上学的深处存在、使我们看不到它的帷幔也被揭开，本来漆黑一团的地方也被照得透亮，那个看起来就像旋风一样从我们身边刮过的混乱过程也获得了永恒的意义。无论哪里，对存在意义的认识程度都取决于认识者本人是否具有敏锐的宗教眼光，取决于**他本人在永恒的生活意义中得到确定的程度**。正如歌德所言：

伊西达并无帷幕遮挡，

只是我们——患有白内障。

与此理论上的生活意义同时，另有一个我们精神上的改造与深化问题，可称之为实践上的生活意义，用行动来确定生活中的意义，消除无意义。

我们知道并且能够预见，在一切以世界及高效率的工作为中心的现代人的意识中，以上所阐述的各种看法都过分“脱离生活”，是“无生命的”。世界的命运、人类的所有事业仍然没有希望，建树伟业的热情被熄灭，处世之道也只会教人们不再履行他的生活义务而走向否定世界的“寂静主义”——反对这里所提出的生活观的人很可能会这样说。

只有脱离尘世，摒弃想具有独立自在及绝对意义的念头，只有在超尘世的、永恒的、真正包容一切的存在中得到确定，世界和生活才能获得意义，——这已是显而易见的真理，在精神认识领域是一条最基本的公理，一个人若连这点都不懂，那他简直太缺乏基础知识了。如果这个简单易懂的真理与“现代意识”或我们受激情——即使是最高尚的——左右而形成的成见相抵触，那对它们而言更糟！而如果有人指责这种生活观是寂静主义，是在宣扬“无为”和消极，如果有人把“脱离”理解为人的自我封闭，远离生活、脱离生活——那完全是一种误解，是因为他没有理解问题的真正本质。

刚才我们看到，精神上以存在本原为目标、在本原中确定自己，——这非但不会使我们的生活“失去意义”，反而首次为我们打开了视野，令我们能使生活获得意义。这里，在认识领域的沉思，不是精神的闭合，而相反是精神的拓宽，使它摆脱一切导致盲目行为的狭隘的见解；但是在实践领域，在行为生活领域，也存在同样

的相互关系，我们看到，生活意义的寻求实际上就是为生活意义而**斗争**，通过自由的内心活动来确定生活意义。

这里我们还需指出问题的又一个方面。我们已经说过，“上帝就是爱”，宗教上的生活意义、揭示自己在上帝中的确定性及与他的关系，从本质上看就是**揭示人的心灵**，摆脱它在经验生活中的**自我封闭**的绝境。真正的生活是在包容一切的统一体中的生活，是坚持不懈地服务于绝对的整体；当我们放弃自我，放弃自己经验中的封闭状态而在另一个地方——在上帝这个一切生命的本原中确定自己的整个身心时，我们第一次真正**得到**了自我和自己的生活，由此，我们在深处、在本体论上把自己与地球上一切有生命的人——首先是我们的邻人及他们的命运联系在一起。著名的圣多罗斐说，人就像圆中各半径上的点，越接近圆心，彼此相距越近。“爱邻人，就像爱自己”——这不是附加的训诫，不是无缘无故外加在全身心地爱上帝这条训诫上，而是来源于该训诫，是它必然的和自然的结果。同一个圣父的孩子，如果他们真有这样的意识并把圣父看作自己生活的惟一支柱和基础，他们不可能不成为兄弟，不相互友爱。一条柳枝，如果它意识到自己靠的是来自共同根系、在整棵树上流动的汁液维持生命，那它就不能不感到自己的生命与其他所有枝条的生命原本是统一的。**爱**是整个人类生活的基础，是它的本质；如果一个人在世上只是孤立的、自我封闭的一块存在，要**靠**别人的生命来证明自己，那么，当他在包容世界的统一体中找到自己的真正本质时，他会认识到没有爱就没有生活，认识到他越能在自己的真正本质中**证明自己**，越能走出不切实际的封闭状态，在另一个地方得到确定。个体的人从外部看似乎是封闭的、与其他人相分离的；但从内部看，从深处看，他与所有其他人都彼此相连，和他们相融于本原的统一体中，因此，**一个人越深入内在本质，他的天地就越开阔**，并且获得了与其他所有人、与整个世界

生活的自然和必然联系。所以，通常把深思与交往相对立的做法都是肤浅的，其原因是根本不理解精神世界的结构，不理解肉眼看不到的真正的存在结构，人们往往以为，他们不停地奔走、结识很多人、看报并给报社投稿、参加集会并发表演说，这就是互相"交往"；而如果一个人沉浸于"自我"之中，他就远离了人们，失去了与他们的联系，这是荒谬的错觉，没有什么比一个人把全部精力耗费在表面的交往、处理人际关系、社交生活、"上流社会"的生活上更使人自我封闭、孤独、遭人遗弃并且自己也忘却别人的了；也没有谁能比一个修道士——通过笃信上帝、通过彻底深思洞察整个世界生活、整个人类之爱的本原，并把它作为自己本人惟一的自发力而生存于其中——有更多的关怀、更能理解别人的生活、更有如此博大的爱心。一个不信教的人只要仔细研究一下整个精神文化领域中**深度与广度**的永久性相互关系，他就至少能懂得一点这种关系：一个天才，一个深省的人，一个根据自己的精神深处指引走自己的路的人，是大家所需要的，对大家都有用的人，也能为后人所理解，因为他从自己的深处提炼出了**大家共同的东西**；而一个人如果终日忙于与别人的交往，一切都想模仿别人，做"和大家一样"的人，同大家生活在一起，只知道表面的人类生活，那他只是个毫无用处的人，没有人需要他，他永远是孤独的……

根据这种精神存在的基本关系，最大的共同性与一致性在于深处，由此可以看出，真正的、创造性的、卓有成效的事业也只有在深处才能进行，正是这种深层的、内心的行为才是共同的工作，每个人不是为自己，而是为大家工作。我们已经谈到什么才是这种真正的、主要的人类事业；这就是用行动在生活本原中证明自己、在创造力中使自己融于本原并使本原融于自己、在本原中得到确定、从而真正实现生活意义，使它接近生活并以它来驱逐无意义的黑暗；这就是通过祈祷使我们的心灵接近上帝，用禁欲来克制我们

盲目的肉欲、来战胜我们的傲慢与自私，为了上帝的复活而消灭自己在经验中的存在。人们通常以为一个人要是创造或者想创造这项事业，那他不是“什么也没干”，就是只为自己的命运、为自己得到拯救而奔忙，对别人及他们的需求却无动于衷；于是把这种与为大众的命运而操劳的“社会活动家”、与为了祖国的利益而奋勇献身的战士对立起来，认为他们才是真正有为的人，而且是为共同的利益、为别人的幸福而有所作为。但这种种论断根本都是错的，其原因是目光短浅、囿于对事物虚假的表面现象的认识。

首先，什么是真正的、生产的行为？在物质生活领域，关于物质财富的科学政治经济学，把“生产”劳动与“非生产”劳动区别开来，不过在这里，这种区别完全是相对的，因为无论是那些直接“生产”财富的人，还是那些从事财富的运输、销售或担任维护国家秩序的人，总之所有在同一种生活制度中劳动的人都是需要的，都在从事同样必需的事业。然而不管怎样，这种区别仍有某种不可忽视的意义，大家都很清楚，一旦每个人都去“组织”经营、去分配财富而无人去生产（以前曾一度这样，现在的苏维埃俄国在某种程度上也是这样），那么大家都会饿死。但是，在精神生活领域似乎完全没有生产与非生产劳动的概念，其实在这里它有极其重要的、决定性的意义。要宣传思想、要让生活与思想一致，应该**拥有**思想；要给人行善或为善而与恶作斗争，应该拥有**善本身**。非常清楚，这里没有生产劳动与积累就没有生活，生活中就不可能有幸福。到底是谁在这里生产与积累呢？我们对善的概念过于模糊，以为善就是“人与人之间的关系”，是我们的自然行为品质，却不明白善是**实体**，是一种实在，是我们首先应该得到、我们本人应该**拥有**的东西，然后才能行善于人。但是，**只有**苦行者才能得善、才能积善——我们每个人能积多少善，也只有看他苦行的程度，看他尽多大的力来修行，因此，祈祷与禁欲不是生活不需要的“无效劳动”，

不是忘却生活，——在精神领域，它是惟一的**生产活动**，只有它才能真正创造或得到食粮，而没有这种食粮我们就必然会饿死。这里——不是无所事事的静观，这里——是繁重的、辛勤的、卓有成效的劳动，这里进行着财富的积累，因而这才是每个人最基本、最重要的活动——首要的生产活动，没有它则其他一切人类活动都是无意义的。要让磨坊有活干，要让面包师能烤出面包然后出售，首先要播下种子，让它发芽，要割下麦子，给麦子脱粒，否则磨坊只能空转，我们也只能去喝西北风了。但是我们却在不断地造新的磨坊，让它们迎着风呼呼地转动风车；我们张罗着开出一家家面包房，为它们安排好进货渠道，不让一个人受委屈，只忘了一件小事——忘了播种，忘了灌溉庄稼，忘了种粮食！比如，在美国和欧洲，成千上万的人都以美国式的生活节奏忙碌着，想着发财，结果大家用坚持不懈的劳动共同筑起的却是——一片荒漠，人们因酷热难当而精疲力竭，因精神上的饥渴而死亡。再如，集会上的演说家与报人凭着政治热情一味狂热地宣扬公平与真理，结果不管是宣讲人还是听众的心灵却感到一片空虚，谁也不知道他为什么活着、他的生活中哪儿才有真理、才有善。我们大家、现在的人，在一定程度上都生活在这样一个疯狂的社会里，只会挥霍我们的先人曾几何时在寂静的、无形的作坊里默默地创造出来的财富。而实际上，我们每个人，无论他从事什么行业，都应该把一部分时间用于主要的事情上：用来在自己内心积聚善的力量，否则一切其他活动都是无意义的或者有害的。我们的政治家们总喜欢对圣谢尔盖·拉多涅日斯基的整个伟业作如下称道：他为德米特里·顿斯科依的队伍祝福并给了他两个自己修道院中的修士；然而他们却忘了在此之前他几十年如一日执著地祈祷和禁欲，忘了正是靠**这种**劳动获得了精神财富，数百年来，直到现在，俄罗斯人一直受到这种财富的滋养；俄国历史学家克柳切夫斯基敏锐地指出，没有这种

劳动，俄罗斯人永远不会有力量奋起与鞑靼人抗争。我们急切地与恶作斗争，安排我们的生活，做真正的“实”事，却忘了为此首先需要有善的力量，要会在自己心中培养善、积善，宗教上的内心行为、祈祷、禁欲就是这样一种人类生活不知不觉的基本劳动，为人类生活奠定基础，这是一种基本的、主要的、惟一真正生产性的人类活动。前面我们看到，人类的一切追求归根结底、究其本质就是追求**生活**，追求彻底满足，希望获得光明与稳固的存在。但正因为如此，一切外部的人类行为、一切外部的生活安排方式都依赖于内部行为——依赖于能否通过精神上的行为、通过在自己心中滋生善与真的力量、通过人进入生活的本原——上帝的行为而使生活获得意义。

还有：尽管每个人——无论在肉体上还是精神上——要生存，都应该**自己**呼吸和饮食而不能只靠别人的劳动过活，但这并不是说无形、无声的行为是自己一个人的事，在这种行为中大家都彼此隔离，各自忙于自己的私事；相反，人们只是表面上分离，而在自己深处则彼此相连，因此，任何一种深入同时也是扩展，克服使人们彼此隔离的障碍。我们这个受唯物主义毒害的时代根本认识不到祈祷与精神行为所具有的巨大的或者说是异乎寻常的力量，除非有神秘现象或招魂会创造出奇迹，我们才会像在“少有的例外情况”下那样相信精神可以在远处起作用，相信人的心灵可以用另一种方法相连，而不是用一个人发声然后传到另一个人的鼓膜这种方法。而实际上——祈祷与精神行为的经验不仅已无数次用具体的例子验证了这一点，而且同时也揭示了普遍的相互关系——精神力量始终是超个人的，人与人之间无形的关系始终由它确定。孤独的修道士生活在自己的修道小室中，在修道院中，无人看到他，无人听见他，而他却在施为，既对整个生活产生影响，又涉及到每个人；与演说家或记者（甚至最优秀的）相比，他的行为不仅更具

生产性，而且更有**共同性**，更能吸引人、对他们产生的影响更大。当然，我们这些精神存在领域中平庸而笨拙的普通工作者，都不可能指望自己的内心行为有**这样的**作用；但是，是不是只要我们不自命不凡，就有希望取得重大的成果，就能干预生活呢？原则上，这里的相互关系仍然一样；在人是不可能的事，上帝却能做到，并且谁也不能事先知道他的祈祷、他对真理的追求、他与自我的内心斗争对其他人有多大帮助。不管怎样，用行动来使生活获得意义、在自己心中积聚善与真的力量这项基本的人类事业不仅仅是每个个人独自的事业，从其本质上看，从它所进行的那个存在领域的性质来看，它是共同的、会同的事业，在这项事业中所有人都在上帝中彼此相连，人人为我，我为人人。

这才是惟一能使我们有效地实现生活意义的伟大事业，因为它世界上才真正发生某种重大的事——即其内部组织本身的复兴、驱逐恶势力、使世界上充满善的力量。这项事业——真正形而上学的事业——之所以有可能，只是因为它根本不是纯粹的人类事业，人在这里的工作只是平整好土壤，而栽培则由上帝本人完成。这是一个形而上学的、神人的过程，人只是参与这个过程，正因如此，真正意义上的人类生活能够在这一过程中得到确定。

由此可以看出我们抱有的幻想多么荒唐，我们以为我们能在实际活动中、在与时间同步并参与世界时间变换的工作中实现某种绝对的东西，能使生活意义得到实现，实际上，生活的意义——在于使生活在永恒之中得到确定，当我们心中及我们周围显现出永恒的因素时，就实现了生活意义，它要求生活沉浸到这个永恒因素之中，只是因为我们的生活和劳动与永恒之物有关、存在于其中、充满了永恒因素，我们才有希望获得生活意义。在时间上，一切都是分散的、流动的；按诗人的说法，一切在时间中产生的东西，都应在时间中消亡。既然我们仅仅在时间中生活，而且只**为时间**

生活，我们会被时间吞没，时间会把我们和我们的整个事业一起卷走，一去不复返。我们生活在与整体分离的部分中，生活在片断中，不可能有意义。就算我们——世界的参与者——注定要过这种时间中的生活，甚至就算——这点以下再详谈——甚至我们**应该**参与这种生活，但是在**这种**工作中，即使工作非常出色，我们也只能获得相对的价值，而永远不会由此而使我们的生活"获得意义"。一切巨大的政治上、社会上甚至文化上的变革仅仅是历史生活中的事件，只在一个时间段的世界中，因而都不是我们所需要的那个形而上学的、**地下的**工作：因为它们不能使我们接近生活意义——就像无论我们在所乘坐的列车车厢**里面**做什么事，即使是最重要、最需要的事，依然无法使我们向我们驶往的目的地推进一步。要想从**本质**上改变我们的生活，改造我们的生活，我们应该改善整体生活；而在时间中它只是一部分一部分地存在，我们生活在时间中，因而只是生活在一小段暂时的片断中。而对整体生活的工作是精神上的工作，是直接接触永恒之物这种整体存在的活动。只有这种"地下的"、尘世间看不到的工作才能使我们接触到蕴藏着生活所真正需要的真金的深处。由此可见，能使生活获得意义因而对人有绝对意义的惟一一件事不是别的，正是积极参与神人生活。这样，我们就理解了救世主在回答"我们当行什么？"这个问题时所说的话："信上帝所差来的，这就是做上帝的工。"（约翰福音，第六章，29）

7、精神行为与尘世行为

可是，对人类的其他一切事、对我们经验生活的一切利益、对一切从四处包围着我们并占据我们日常生活的事物该怎么办？使

生活获得意义是否意味着非得脱离尘世中的一切、摆脱生活中一切实际性的东西？爱情、家庭、生计，还有那些我们认为有客观价值并为之奉献自己一生的美好事物——科学、艺术、人人平等、祖国的命运，——这些仍是毫无意义的吗？它们是不是幻想、是不是如果我们去追逐便会葬送自己的性命，因此我们应该摆脱的鬼火？在这种情况下，是不是赤贫的生活就能换来生活的意义？这个代价是不是太大了？

我们饶舌的天性会向我们提出这样一些问题。对这些问题**首先**应该这样回答：谁不懂得"人生的意义"是高于人类其他一切幸福的幸福，真正获得生活意义，就是获得了能极大地丰富人的心灵的宝藏；谁不懂得它是**惟**一真正的而不是虚幻的幸福因而不可能需要付出"太大的代价"，——那就是说他根本没有过真正的渴求，本文也不是为这种人写的。谁对救世主的话："凡要救自己生命的，必丧掉生命；凡为我丧掉生命的，必救了生命。人若赚得全世界，却丧了自己、赔上自己，有什么益处呢"（路加福音，第九章，24～25）无动于衷，没有引起内心深处的震颤；谁没有认识到：天国就像"宝贝藏在地里，人遇见了，就把它藏起来，欢欢喜喜的去变卖一切所有的，买这块地"；或者像"买卖人，寻找好珠子，遇见一颗重价的珠子，就去变卖他一切所有的，买了这颗珠子"（马太福音，第十三章，44～46），——他就还没打算去**寻找**生活意义，因而他显然永远不能与那些寻找生活意义的人达成谅解，更不可能赞同可以找到生活意义的条件。没有牺牲、什么都不愿放弃，根本无法找到生活意义或者——同样——真正的生活，据我们所知，这就是精神存在的内部规律；至于说这里不可能有太大的牺牲，那是每个能理解这里所谈的是什么内容的人都一清二楚的。

我们的思考有一个结论是确信无疑的：要寻找并找到**绝对幸福**，首先必须走出一个误区，即把相对的、个别的看作绝对的幸福，

应该认识到世上的一切若**脱离**真正、绝对的幸福是毫无意义的。尽管我们的心灵在两个世界之间摇摆时，常常会回到对它而言更自然更容易的想法上去，认为财富、荣誉、尘世之爱，抑或超个人的幸福如人类幸福、祖国的利益、科学、艺术——才能"真正"地、"实际"地满足人的心灵，而其他一切都是虚幻的"形而上学"；然而，当它觉醒后，又会明白（并且由于我们的心灵是诚实的，不可能不明白）这一切都是过眼烟云，都是虚空，而它所真正需要的惟一的东西就是生活的意义，即真正的、永恒的、高尚而安宁的生活。相对的和个别的永远只能是相对的和个别的，永远只是为另外的——绝对的——而存在，并很容易为它而献身或至少是应该为它而献身。这种价值的分级制、目的**高于**手段、主要的**高于**次要的和派生的——应该彻底在心灵中牢固地确定下来，使它不再会有任何每当我们受**激情**——即使是最纯洁最高尚的激情——控制时就容易产生的那些疑惑和动摇。生活只有放弃其经验的内容才能获得意义；其坚实的、真正的基础只能在它之外找到；只有跨出尘世界限，我们才能找到那个使生活意义得到确定的永恒基础，而若置身于其中，我们就只能受其支配，与它一起在无意义的旋风中不停地旋转。

但我们还不能局限于这种全盘否定的结论，否则就会流于片面，因为通过放弃与牺牲而找到的生活意义，同时又在存在的最深处使**整个**生活获得意义。天国像一颗珠子，可以让人心甘情愿地为之放弃其他所有财产，同时又像可以发好"三斗面"的酵母，像可以长成参天大树的芥末籽。如果抽象地表述，则我们可以说：绝对通过与相对的对立而找到，它在相对之外并高于相对；但是，如果它同时不贯穿于一切相对的、不包容相对，就不成其为绝对。任何尘世间的人类活动，任何尘世利益都不能使生活**被赋予意义**，从这点上看它们依然是毫无意义的；但是，当生活**已**因另一种因素——

自己最根本的深处——而**被赋予意义**时，它就整个获得了意义，从而也使它的所有内容获得了意义。黑暗中找不到光明，光明与黑暗对立；但光明能照亮黑暗。把上帝与世界割裂开来、躲在上帝之中、与世隔绝、蔑视世界——这种做法是完全错误的，是违背基督教的认识及真正的存在结构的，因为是高于世界、超世界的上帝创造了这个世界并在这个世界上显身；在上帝的化身中他把自己的力量倾注到世界上；基督教的真理使我们知道了如何获得生活意义，它不是一种关于超验的、脱离尘世的上帝的教义，而是关于上帝化身和神人、关于上帝与人因而也是上帝与世界（因为世界的本质是人）互不可分又互不相融的统一体的教义，整个人类生活因有了与上帝的关系而变得高尚并通过这种关系得以确定、得到证明；整个人类生活都可以"为上帝的荣耀"而进行，光明而有意义，其惟一条件是要求人不为世界**服务**，"不要爱世界和世界上的事"，把它视为最终的独立自在的幸福，而要把自己的尘世生活及整个世界当作上帝之业的手段和工具，把它们用于为绝对的善、为真正的生活的**服务**中去。如果生活就是享受、就是权力、就是钱财、就是自我陶醉，那这种生活是毫无意义的；只有作为**服务**的生活才是神人之业，从而才整个获得意义，由此，任何表面上的人类财富——对女性的爱、钱财、权力、家庭、祖国——只要把它当作一种**服务**，当作通向真正生活的道路，只要它受到"宁静之光"的照耀，就会摆脱它虚空、虚幻的性质而获得永恒的即真正的**意义**。基督在加利利为婚礼祝福时，命向凯撒纳贡——条件是不能把他与上帝混为一谈；施洗者约翰除了提出绝对要求——结出果子来，与悔改的心相称——之外，还针对"当作什么？"的问题谕示众人把衣裳与食物分给那些没有的人；谕示税吏——除了例定的数目不要多取；谕示兵丁——不要以强暴待人、也不要讹诈人，自己有钱粮就当知足。（路加福音，第三章，8～14）

这里仍有一个问题,《圣经》上不是说:“我的天国不是从这个世界来的”、“不要爱世界和世界上的事”吗?为上帝效劳不等于摒弃尘世吗?因为不能同事二主——上帝与财神。如何才可能有尘世之服务、才可能通过与上帝的关系证明尘世生活是合理的呢?

人从本质上看属于两个世界——上帝与尘世,他的心是这两种势力的交汇点,他不能同时服务于这两种势力而应该只有一个主——上帝,但上帝就是创世者,尘世通过上帝并在上帝中才是合理的。谁能彻底摒弃尘世,摒弃尘世中凡与上帝不相一致的一切,直接走向上帝——他就做得对,就能在走过一条最正确但最难走的捷径后使自己的生活得到证明,获得意义,修士与圣徒就是这样走向上帝的。但是,如果谁做不到这点,他就有另一种命运:他不得不**同时从两条路上**走向上帝并实现自己的生活意义:量力而行,坚定不移地一直走向上帝并在自己心中积聚他的力量;同时又通过对自己心中及自己周围那些尘世力量的改造、通过用它们服务于上帝来走向上帝,这是俗人之路,在这条路上必然并且**合理**地会出现两重性:既摒弃尘世又满腔热情地参与其中,努力用它自己的手段使它接近永恒真理。

换言之,有两种摒弃“尘世”的做法——真的与假的。真的做法是真正压制自己的尘世欲念,摆脱这些欲念,对一切尘世财富的虚幻本质看得一清二楚;而假的做法是在实际生活中享用生活财富,迷恋尘世生活,同时又不参与尘世生活,表面上远离尘世罪恶。在这种虚假的做法中,一个人表面尽量不参与尘世罪恶,但却享用尘世中的财富,事实上比那个尽管参与尘世并罪孽深重、却渴望在这种参与中得以最终洗清罪孽的人所犯的罪**更大**。战争是恶、是罪;修士和隐士不参加战争是对的,之所以说他们做得对,是因为他们从来不享用战果,他们不需要发动战争的国家,也不需要一切给人以国家的东西;谁打算享用战果,谁还需要国家,谁就应该为

它的命运负责——即使他与它共同犯罪，其罪也比洗手不干、把罪责推到别人头上要轻。性爱是不完美的爱，贞洁才是一个人完美的状态，能真正并且最快地把他引向上帝；但是，使徒说，与其淫荡，不如结婚；因而婚姻是尘世中净化性生活的方法，它不尽完善地表现了男女之间的神秘关系——上帝与人之关系的象征。衣食住行的烦恼反映出人类有缺陷，缺乏信心；只有像绥拉菲姆·萨罗夫斯基那样能以野草为生的人才能摆脱这种烦恼，我们每个人都应尽力摆脱这种烦恼；但是，既然我们无法摆脱它，那么，勤劳总比无为要好，操持家务的人比一个终日闲逛、对亲人的痛苦无动于衷的自私自利的人所犯的罪要少。施人以暴力、强制性的斗争——即使是与罪犯斗争——都是罪，反映出我们有缺陷；但是，真正无罪的人不是那个对犯罪现象无动于衷、对他所犯下的罪恶消极对待的人，而是那个能以上帝之光的力量照透罪恶的念头、制止犯罪的人；其他任何一个人即使用暴力对待罪犯，也比那个若无其事地面对犯罪而袖手旁观的人所犯的罪要轻。

总的说来，应该记住，只有当一个人自己的精神生活中进行着**更为繁重的劳动**，展开**更危险**、**更艰苦的斗争**时，他放弃尘世劳动、放弃尘世斗争才是正当的。由于神赐不能废除法律，但能补充法律，因此，只有那个做得比法律所要求的还好的人才有权不考虑法律，同样，也只有那个自己给自己压上更重的责任的人才能摆脱我们参与生活所带来的道德责任。人类生活的本质是劳动与斗争，因为它只有通过自我克服、通过自己的积极改造、通过吸收自己的神之本原的努力才能实现。因此，渴望“逃避”尘世的空虚、“逃避”尘世的烦恼与恐惧、在隐逸中与世无争地享受宁静的生活这种悲观遁世的态度是错误的、不合理的，造成这种态度的原因是认定我周围的世界充满恶与诱惑，但是人自身，我自己是无罪的、道德高尚的；这个论断源自卢梭，整个托尔斯泰主义都以此为依据。但实

际上**我自己心中**也怀有这个罪恶的世界因而无处逃遁；同时，要独自一人在自己心中，仅仅借助精神上的力量战胜这些诱惑，需要有更大的勇气、更坚强的意志，需要——隐士的经验表明——战胜更多的诱惑或更明显的诱惑。隐士生活不是做游手好闲的观望者，不是闲适的田园生活，而是艰苦的苦行生活，境遇凄惨，需要有常人无法想像的毅力。绥拉菲姆·萨罗夫斯基双膝跪在石头上长达一千个日日夜夜，他说这种行为的目的是"让使吾受苦者受苦"；当然，他比战场上最勇敢的士兵显示出多得多的耐力与勇气，他——在自己心中——与整个世界斗争，因而可以摆脱外部的尘世斗争。谁若不能成为那种生活在世界上并且心中有个世界的人，他就必须担负起世界压在我们身上的重担，必须在不完善的、充满罪恶的尘世中，努力使那些能让世界接近其上帝之本原的因素与关系在世界上得到确定。

实质上，这种错误的清心寡欲生活的基础，是认为人与人是互相分离的或者可以用纯粹肉体上的方式——通过"隐居"、远离其他人而彼此分离。但是，我们知道，人们在自己生活的深处、在本原上不仅互不分离，而且原本就彼此相连；一种共同的存在自发力——无论是善还是恶——将它们包容在一起。每个人都承担起大家的责任，因为每个人都有同一种罪，并且只有同一种善，为大家所共同的善才能解除这种罪；因此，只有那个在心中与尘世罪恶的根源作斗争并在心中积聚统一的、对大家都有益的实体的善的人才能从肉体上与别人分开，不参与他们在尘世中的命运。无论是谁，只要他还把自己与其他人对立起来，只要他还有自己个人的痛苦与欢乐，不受尘世的支配，还生活在尘世，那就是说他还从外部参与尘世的集体生活(即使他在肉体上回避这种参与)，因此对它有责任，应该负担集体生活落到他头上的义务，他应该在该状况下，在具体的、由该人类生活条件所决定的状况下，最大限度地实

现善或把共同的罪恶减至最少。谁了解了人生意义，他就可以由此得出结论：生活中的每一步都必须与它的绝对本原相联系；由此也产生了面对尘世与世人的义务——做善良的公民，做一个好人；如果在履行这些义务时他必须参与尘世罪孽——因为整个经验的、尘世的生活都充满了不完善与罪孽，——那他应该认清，**不管怎样**他自身都带有这种罪，不管怎样他都参与这种罪，即使他消极避世、远离人们也依然如此，只是在这种情况下他就无法用道德行为来赎罪，因为道德行为归根到底是对他人的爱，而这是爱上帝的直接表现，《圣经》中说："不要爱世界和世界上的事。人若爱世界，爱父的心就不在他那里了。因为凡世界上的事……都不是从父来的，乃是从世界来的。这世界、和其上的情欲，都要过去；惟独遵行上帝旨意的，是永远长存"（约翰一书，第二章，15～17）；但仍是这个使徒——爱之使徒——同时又说："人若说，我爱上帝，却恨他的弟兄，就是说谎话的；不爱他所**看见**的弟兄，就不能爱**没有看见**的上帝。爱上帝的，也当爱弟兄，这是我们从上帝所受的命令"（第四章，20～21）。这种对"所看见的弟兄"的爱以及减轻他的痛苦、帮助他与恶作斗争并追求善的义务，这种对活着的人实际的、具体的爱，通过世界上的实际外部行为实现的爱，是我们一切尘世义务的源泉；它把我们与上帝直接联系在一起，把我们使生活获得意义的精神行为与我们在世界上的活动、与世界上的手段联系起来。

但是，在世界上，靠世界上的手段又能做些什么呢？从那个角度，那个只令我们感兴趣的、那个只应该令任何一个发现并明白经验生活本身是无意义的人感兴趣的角度——从生活获得意义的角度，从在生活中实现本质的善与真正的生活、追求"神性化"生活的角度来看——这意味着什么？对此必须认识清楚，不能有模棱两可的解释。

前面已经说过，在真正的、形而上学的意义上人只有惟一一件

事——就是救世主提醒玛尔法的那件事，说她关心许多事，但只有一件是有用的，这就是宗教上的事——培养自己的善德、努力与基督生活在一起并生活在基督心中、与一切阻碍这些行为的经验力量作斗争。任何一种外在的活动，即使是最有活力并且对其他方面有用的活动，严格地说都不可能是真正"**有益的**"，不可能在世界上创造或实现一丝一毫的善；任何一种外在的反对罪恶的斗争，即使是最严酷、最成功的斗争，都不可能在世界上消灭一分一厘的恶。人们根本不会创造出善，他们只是培育善，在自己心中为善准备好土壤，然后关心善的增长；只有上帝的力量才能创造善，才能使善增长，因为善就是上帝。而实际**消灭恶**的惟一方法就是用本质的善来取代它：因为恶是空虚，只有用**填充**的办法才能把它消灭；因为恶是黑暗，只有光才能将它驱走。由于恶像空虚、像黑暗，因而不能用任何直接的、针对它的方法把它压倒、把它消灭、把它根除——否则它只会从我们手上溜走；只有"像蜡因燃烧而熔化"、像黑暗被光明驱散、像空虚因填满而不再那样，恶才能消失。在这种真正的、本质的意义上，善与恶只存在于人的内心深处，存在于人的意志与意念中，只有在这个深处才会有善与恶的斗争，善才能取代恶。

但人同时又是肉体的，因而也是宇宙的动物。人的意志有两端——一端是内部的，支撑于形而上学的深处，真正的事业就在此进行；另一端是外部的，表现为外在行为、生活方式、人与人之间的秩序与关系。这种外部生活，或者说这种人类意志向外表露的一端的生活，对于内心生活并不是无足轻重的，尽管它永远不可能代替它，不可能完成它的事业；它对人的内心生活有双重辅助作用：若对它加强纪律并加以整顿，则可以间接地对内心的意志产生作用，促进它的活动；若对它放任自流，则能削弱内心意志，妨碍它的活动。从另一方面说，共同的外部生活秩序及生活中发生的一切，

会对人的精神存在产生有利或有害的影响，有利的方面是：任何一种意志的培养都始于外部的纪律约束并靠纪律来保持，比如：一个人早起、做些事（即使是琐事）、安排自己的生活、不拿过多的东西——这些都是有益的；由此产生了一系列我们自己所应遵循并应该教别人遵循的外部行为准则；这种外在的生活——自己的与别人的——整顿工作间接地促进我们实现生活的主要目标。另一方面，善一经实施便表现于外，对周围一切起到良好作用；恶同样存在并表现为损害周围的生活，它就像磁铁一样把周围的一切都吸引到自己身上，使它也显示恶从而破坏生活，因此，它可以妨碍我们内心的精神生活并——由于我们自身的弱点，——使精神生活无法进行。因此，在外部**保护善**——为善的外部表现与行为创造良好的外部条件，以及**抑制恶**——限制恶的行动自由，是人类生活最重要的辅助事业。这两者都是事业，一方面，由国家制订、受国家保护的法律，是规范人类生活共同条件、“社会”条件的事业；另一方面，它又是我们每个人在个人生活、家庭生活、相互交往、工作业务上的日常事务。由此看出，意志的外部培养及其通过对行为的约束而对内心活动起作用、创造共同条件保护已实现的善并抑制恶的致命作用，——这就是人在世界上的事业。无论是为生计而劳动，还是我们对人的关系、家庭生活、子女教育，或是形形色色的社会责任及社会需求——归根结底不是能对我们内心的、自由的精神改造有间接益处的个人和集体的外部教育，就是保护善、抑制恶的工作。

这里有两种完全相反又因此而有相似之处的误解，这两种对存在基本结构的错误认识，使健康的、合理的生活观难以得到巩固。他们把外部生活与内心生活混为一谈，不能理解保护善、抑制恶与实现善、铲除恶之间有什么差异，一些人断言，任何外部的社会活动和国务活动都毫无用处，是恶；而另一些人正好相反，认为

这些活动就是内心活动,以为可以通过它们来实现善、铲除恶。托尔斯泰主义者与热衷于权法及国家事务的人犯有**同样的错误**:把创造性的本质活动与机械的辅助活动、把内部活动与外部活动、把绝对活动与相对活动混为一谈。因为相对不是绝对而**否定**相对,只有把它说成绝对才承认它,这等于说不理解绝对与相对的区别,不承认相对具有相对的合理性,就是说在**这个**或**另一个**方面违背了训旨:“该是帝王的给帝王,该是上帝的给上帝”。托尔斯泰主义者说得**对**:暴力不能创造善也不能消灭恶,一切外部的、机械的、国家及权法的活动都没有实现并且不能实现最主要的——内心的善、内心的自由教育、增长人类生活中的爱;但他们因此认为整个这个生活与活动领域都是不需要的、极有害的,这就**不对**了。即使不能用这种方式创造善,那也可以并应该**保护**善,即使不能消灭恶,那也可以**抑制**恶,不让它破坏生活。任何一种残酷的惩罚,甚至绞刑,都不会消灭世界上一分一厘的恶;因为恶是一种外部手段捕捉不到的存在;但是,这是否就意味着我们应该听任罪犯破坏生活而无权制止他们呢? 索洛维约夫正确地指出:国家存在不是为了实现人间天堂,它无法做到这点;而是为了防止出现人间**地狱**。政治家和热衷于社会的人断言:每个公民、每个世人的义务是努力改善共同的、社会的生活条件,积极地与恶作斗争,帮助确定善,即使是持剑在手也可以——在这方面他们是**对**的;但他们认为:只要手中有剑就可以消灭恶创造善,**善与恶自己**能创造出来并在政治活动及政治斗争中相互作战——这就**不对**。惟有精神行为及其实施——人人友爱——才能**创造**善,并且只有善、只有善的创造才能**铲除**恶。从来没有一种法令实现过善,从来没有一种社会活动(即使是最有力、最合理的)创造过善;善只是悄悄地、不知不觉地远离尘嚣与社会生活斗争,在人们的心中滋长,**任何东西**都不能取代这种深刻的、由超人的力量创造的有机过程。也从来没有一种惩罚

或暴力铲除过恶，相反地，当暴力自以为是万能的并幻想着真正**消灭**恶（而不只是抑制恶，保护生活不受恶的侵犯），它总是助长恶、加重恶，一切恐怖活动（无论它出于什么原因，有什么目的）、一切自己也以恶棍的面目出现、企图铲除恶的狂热行为就是佐证；这种恐怖活动使自己周围产生新的怨恨，滋生盲目的复仇与仇恨情绪。"不问政治"，蔑视社会生活，不愿因参与社会生活而玷污自己，——这当然是轻率或冷漠；而宗教的不问政治是伪善，是虚伪。政治狂热及由此产生的暴力崇拜、仇恨崇拜则是盲目的偶像崇拜，是背叛上帝而崇拜帝王偶像。

以上针对社会与国家而说的，适用于一切外部的、尘世的行为，无论是经济活动，还是技术改造，甚至科学工作，或是从物质上对别人给予无私的帮助。任何一种这样的活动，只要它处在其应有的位置上，作为一种辅助手段，从外部促进主要事业——精神上致力于神性化生活——的发展，只要是为了基督并且与基督一起从事的活动，就不仅是合理的，而且是每个不能彻底遏制尘世力量的人所必需的。同时，任何一种这样的活动，如果把它当作绝对的事业，以为它可以替代人在精神上的复活这项主要的内部工作，就是极其有害的，是背叛上帝，是盲目的偶像崇拜，是盲目地迷恋无意义的尘世生活。难怪救世主要对**所有**人对他们的**所有**事说："**离开我你们将一事无成**"。

如前所述，这种外部活动不是某种可以真正**使**自己的生活**被赋予意义**的行为；如果它想具有这种意义，那永远是一种幻想；但它是某种本身可以通过在不断的内心精神活动中已获得并实现的意义而**被赋予意义**的行为，作为这样一种在自己位置上、以应有的形式出现的行为，它是必要的并且是合理的。或者，若是从客观的方面来表述，那就是：每一种外部行为实现的不是**目的**，而只是生活的手段；如果我们认识到这种手段所服务的目的是合理的并把

它与目的联系在一起,那它就是合理的;相反,如果它自以为就是生活的目的却无法做到这点,而使我们放弃为真正的目的服务,它就是毫无意义的。这就是说,在我们的外部活动中,我们只有为那个自己**本身**也在服务——服务于绝对的生活本原——上帝——从而为实现我们的真正生活而服务——的事物**服务**,才是合理的。为国家服务,——只有当国家存在本身把自己理解为并且也被我们理解为为上帝服务时,只有当我们认识到它在实现真正生活的过程中具有相对的、从属的效用,——才是合理的;物质上的祈求——只有当它不是为了个人发财致富或用于享乐,而只是维持生活所真正必需的量并真正有利于我们的精神生活(这个量相当大,因此救世主说,阻碍我们达到天国的财富是有害的)时,——才是合理的。任何一种劳动和利益,——甚至是自然而然的对人的爱,由于它在我们心中产生时,总会使我们抱有某种最高满足的希望,——都不能视为终极目的;所有这一切,只有当它们本身充当一种手法和方法,只有当它本身也是**服务**——促进内心服务,(这才是我们生活的真正实现)——时,才是合理的,有意义的。

现在,回过头来再看我们提出的人生意义问题,我们应该想一想我们所得出的结论。当一个人把自己的一生当作达到某种个人目的的手段,无论是什么目的;当他为某种假想的绝对目的服务而这种目的本身又与他自己的个人生活、与他内心精神的主要需求、与他在最终的满足、永恒的光及完全的安宁中找到**自我**的欲望毫无关系时,他必然沦为**奴隶**、失去自己的生活意义;而只有当他为那个作为永恒的基础及他的个人生活的源泉的对象服务时,他才获得生活的意义,因而任何**另外一种**服务是否合理,要看它本身在多大程度上间接地参与了这种惟一的真正服务——为真理服务、为真正的生活服务。"认识真理,真理使你们得到解放"——从偶像崇拜者所无法避免的奴役中解放出来,而根据人类本性,任何一

个没有领悟真理的人都会崇拜偶像。

有一个非常简单的外部标准，可以根据它来断定一个人有没有与外部的尘世活动确定一种正确而有内在依据的关系，是否已让这种活动在与真正的、精神活动的联系中得到确定，这就是这种外部活动在多大程度上以满足眼前的、今天的迫切需求、满足周围人的具体需求为目的。谁若全身心投入到遥远未来的工作中，为他所不知的陌生人、为另外的国度、人类、为后人谋求幸福，却对他周围的人无动于衷、漠不关心，并且认为自己对他们的具体义务、今天的需求比起他所醉心的伟业来是微不足道的，那他毫无疑问就在崇拜偶像。谁若说自己肩负着伟大的历史使命、追求光明的未来，却认为不必为今天带来温暖与光明，使它变得更合理、对自己及别人更有意义一些，那他（如果不是口是心非）就是崇拜偶像。反之，一个人的道德活动越具体，它对周围人们的具体需求考虑得越多、越关注今天，总之，浸透在道德活动中的真正的爱越多或充满爱心地帮助人的责任心越强（而不是抽象的原则），这个人就越成功地使自己的外部活动服从于自己生活的精神使命。约言不要为明天操心，因为“一天的难处就够一天操心的了”，既谕示不要给自己压上过多的事务，同时又要求人只关心现实生活，而不耽于幻想，尽想一些远离现实的事。**今天**我活着，我周围的人也活着；今天是意志与生活的问题；**明天**是幻想与远离现实的可能性领域。**明天**能轻而易举地建树丰功伟业，为全世界谋幸福，过上明智的生活；**今天**，**现在**难于克服自己的弱点，难于给穷人及病人一丝关怀、给予些微的帮助，难于驱使自己去做一些并非轰轰烈烈却道德高尚的事。但正是这种并非轰轰烈烈的事，于细微处克服自我，这种并不起眼的对人的关爱才是我的义务，是我的生活真正获得多少意义的直接表现和最便捷的检验方法，因为今天的事，目前的事，以及我对周围人的关系直接与我的具体生活及其永恒本质有关；

我在追求永恒、努力遵行上帝训诫、从永恒的生活源泉中吸取营养的同时，必须要做一些身边的能表现生活的永恒基础的具体的事情。谁生活在今天——不是服从于它，而是使它服从自己，——他就生活于永恒中。这是一种正确的观点，其道德心理表现就是顺从，认识到自己的力量是有限的，因而在做今日之事、参与具体的尘世生活时内心非常**平静**、**坦然**；而偶像崇拜者在服务于尘世时，则一方面总是表现为傲慢与狂热，另一方面又伴随有不安、动摇和空虚，因为谁认为自己活动的主要目的是取得某种具体的结果、使世界的体制得到客观的改变，那一方面他肯定会夸大自己这项事业的意义，夸大自己的力量，另一方面，由于所有的尘世活动都是不稳定的、盲目的，他永远不能肯定自己能取得成功，从而认为自己的生活取决于他的意志无法驾驭的条件。只有那个生活于永恒中，认为自己的活动目标是尽可能最大限度地体现永恒力量——无论其实际成效如何——的人，那个意识到"该怎么做，就怎么做；该怎样，就怎样"(法国的一句谚语)的人，——才有宁静的心灵，他的实际行为才不至于脱离自己存在的内在根基，不至于脱离自己主要的、内在的行为，从而使这一根基得以巩固。

这样，从主要的精神行为中派生出来并因它而获得意义的外部的尘世行为，应该在我们共同的精神生活中占据它应有的地位以保持正常的精神平衡。内部积聚的精神力量应该自由地表露出来，因为无为的信仰是无用的，来自深处的光应该在外部照亮黑暗。但精神力量不应服务并受制于无意义的尘世力量，黑暗不应淹没永恒的光。

这就是那个照耀着每个凡来到世上的人的有生命的光；这——就是神人基督，他是我们的"路、真理和生活"，因而是我们永恒的、牢不可破的**人生意义**。

俄罗斯世界观

在对那个可称之为“俄罗斯世界观”的东西进行概述之前，我认为必须先对这一问题本身及其可能的解决方法作一简要说明。世界观——始终是创造性的个人精神、精神个人的产物与表现。实际上，在这个纯具体的、直接的意义上，有多少创造性的个人或天才，就有多少世界观，这样一来，可谈的就不是“一种俄罗斯世界观”，而是“诸俄罗斯世界观”，而我也该向诸位逐一介绍我国大思想家的一系列体系或学说了，然而，如果我们试图对所有这些学说或体系进行比较并从中归纳出共同点——可以说是共同的世界观，那么，由于各自差异极大，其结果势必过于抽象概括，不能让人信服，也未必会引起浓厚的兴趣，未必会被当作成形的、完整的世界观，同样，没有一个民族的哪位思想家可以无条件地被认为是该民族精神完全、彻底的代表。这里，真正至关重要的不是用简单的比异求同的方法找出其共同性，而是相反，一开始就排除具体的统一体。然而，被理解为某种统一体的民族世界观无论如何不是民族学说或民族体系——这种东西根本不存在；实际上，这里所指的是民族独特的思维方式、独特的精神倾向及主流，归根结底是指只有通过某种素有的直觉所能认识的民族精神的本质。但是，另一方面，我认为自己根本无法探知所谓的民族灵魂——此处为“俄罗斯灵魂”——这种深刻的神秘主义心理。若想绝对科学、客观，那是非常主观的，其结果必然流于刻板的公式而且只是大致的公式。因此，对解决这一难题我们倾向于走所谓居中的一条路：我们的研

究对象不是神秘的假定的“俄罗斯灵魂”本身，而是其(如果可以这样表述)客观表现及结果，准确地说，主要为客观存在于俄罗斯思想家的观点及学说中并为大家所感知的思想与哲理；并且我们应仅限于俄国精神生活的一个时期，即 19 世纪，以使这项工作不至过于浩繁；另一方面，必须通过直觉深入与感悟从这些材料中归纳出独特的俄罗斯思维——不是某种抽象的共同点，而是完全具体、真正完整的东西。由于理解民族精神的内涵并用统一的世界观表达出来非常困难，而想用某种概念来彻底描述这一内涵则根本不可能，因而我们仍应从假设入手，假设民族精神作为一种现实的具体精神本质是存在的，并且我们仍然能通过研究它在创造中的体现来理解其内在倾向、其独特性并获得共识。谁认为民族根本没有具体的精神本质而只是一个集合的概念，是无数个人的联合体，谁就同时否认民族的内在精神统一，因而对他而言民族世界观的命题本身自然也是空洞的。

这种从精神上入手来理解俄罗斯世界观的直觉本质的方法是真正理解及客观评价俄罗斯哲学的惟一途径。谈“俄罗斯哲学”，必先准确地确定究竟何为“哲学”，此概念用于何义。当然，俄国过去和现在都存在着“哲学”，或不如说存在着普通的、经院体系形式的哲学著作，西方大部分“哲学”都以这种形式存在。然而，如果仅研究这些哲学文献而脱离其总的精神环境，那就难以从其诸多的西方经院传统中区分出真正重要的方面，区分出什么能使一个了解西方哲学的人深化并丰富自己的哲学世界观。在此应该承认，哲学在俄国与其他任何科学研究一样还是一门新兴学科，可以说尚处于生命旅途之始，只是在 19 世纪到 20 世纪最近几十年中，俄国才出现了可观的哲学文献(本文所用的意义上)，这些文献运用了西方思想的成果与方法，同时又密切结合本民族思维特点，其独特性与其成果的重要性确实能引起普遍关注。

可以认为这是一个具有广阔前景的开端，但仅此而已，它至今仍未在俄国精神生活中起太大的作用，其意义也只能在精神远景中得到评价。如果没有这种精神远景，那就还不能谈什么完全另一种意义上的“俄罗斯哲学”；或许根本就不能谈“俄罗斯哲学”，最多只能谈俄国出现的哲学著作。然而，在此必须指出，在西方的思想和精神生活中，哲学这个概念同样用于(而且当然应该用于)更广的涵义。若仅仅把哲学理解为某种科学——独立的、系统的科学研究的某个领域，那么，苏格拉底，甚至柏拉图能否算是哲学家呢？能否把德国神秘论者爱克哈特、雅各布·贝姆、巴德尔归入德国哲学家？能否把尼采——或许是近代最有影响的德国思想家——称为哲学家？哲学就其本质不仅是科学，它或许只是应用科学；而从根源上、从根本本质上看，它是在科学之上的直觉的世界观学说，与宗教神秘论密切相关。如果在这种广泛而深刻的意义上来谈哲学，那就可以说，俄罗斯哲学一方面确实有其独特性与完整性，另一方面又非常重要，足以引起西方真正浓厚的兴趣，而不只是文学上、历史上的兴趣。

俄罗斯思维方式的特点就在于它一开始就建立在直觉之上，对它来说系统与概念在认识中尽管不是次要的东西，却是公式，不能等同于全部的生活真实。在俄国，最深刻最重要的思想并非在系统的科学专著中，而是在全然不同的形式——文学作品中得到阐释。众所周知，我们的璀璨文学是最深刻地、从哲学上理解生活的形式之一：除了举世闻名的陀思妥耶夫斯基与托尔斯泰，还有普希金、莱蒙托夫、丘特切夫、果戈理；实际上，文学形式的俄罗斯哲学创作是自由的文学作品，只是偶尔触及到相关的哲学问题，——这种作品通常在描绘具体的历史、政治或文学生活问题的同时，附带阐述了最深刻的、根本的世界观问题。例如，大部分斯拉夫派作家(其精神上的领袖霍米亚科夫与基列耶夫斯基是最重要、最有独

到见解的思想家),还有他们主要的论敌恰达耶夫、天才思想家康斯坦丁·列昂季耶夫、符拉基米尔·索洛维约夫及其他许多人的作品都是这样写就的。

俄罗斯世界观这种典型的文学形式不仅仅取决于外部的历史条件与传统,尽管无可否认,从这种表达形式中可以看出俄罗斯精神尚未成型,可以说外表尚未成熟,尽管近几十年来有一种使基本的俄罗斯民族特有的世界观系统化、概念化、逻辑化、严谨化的趋势,然迄今为止主要的自由的、非学术性的哲学著作在一定程度上仍与俄罗斯世界观的真正本质有关,这点待后再作说明。在此仅先确定,俄罗斯哲学在很大程度上比西方哲学更是一种关于世界观的理论,其本质及主要目的从来不是从纯理论角度、公正无私地认知世界,而永远是从宗教情感上去阐释生活,因此,只有从这一角度,通过深入研究其宗教及世界观的根源,才能认识生活。

I

若想真正理解并从内部认识俄罗斯世界观及俄罗斯精神的典型特征,我们应将它们与为我们所最熟悉、疑问最少的其他民族的思维方式作一比较,为此,我们应选择一些已在哲学文献中有准确表述、同时可认为是某民族精神最典型的、并可以被我们用来充当明确参照物的完全确定的思潮与精神主旨。这种参照物我首先选择的是一些阐发世界观的认知形式性质而非其物质内容的思潮;尽管初看起来它们似乎无足轻重,但我希望正是借助于它们,我们得以最透彻地了解民族精神的特征。比如最突出的经验论与唯理论的差异:众所周知,经验论把感性经验视为一切人类认知的惟一源泉与出发点,是英国民族精神的典型倾向,从弗朗西斯·培根甚

至从罗杰尔·培根和奥卡姆，即从中世纪后期，到穆勒及现代的实用主义；相反，法国精神，从笛卡儿或许甚至从中世纪经院哲学始，似乎都倾向唯理论，倾向于在抽象的逻辑关系及逻辑显像上建立知识。俄罗斯精神与这两种思维模式有何关系呢？

首先，此处可以说，俄罗斯思维绝对是反唯理论的，然而，反唯理论不等于非理性主义；同样，也不意味着它根本不接受精密科学或不擅长精密科学，提到后者，我们可以举例为证，尽管俄国的科学机构起步较晚（我们知道，莫斯科的第一所大学到 1755 年才成立），但仍出现了一些精密科学领域的真正天才：只提最伟大的——有 18 世纪知识渊博的科学家罗蒙诺索夫、非欧几里得几何学的创始人、天才的罗巴切夫斯基及另一位天才的科学家、化学元素周期表的制作者门捷列夫。精密科学一个重要的心理条件——清醒的头脑、缜密的逻辑——正是俄罗斯精神的特点。（这些特点有时可以发展为真正的唯理论，这在托尔斯泰的世界观及俄罗斯唯理论民族宗派中有所表现。）至于前者，即非理性主义，则当然可以说：最明显地反映民族精神的俄罗斯宗教观念从一开始就偏重思辨，偏重深刻的哲学理据，最为它所排斥的是受情感左右、含混不清的主观主义，而这正是西方某些宗教派别的特点。清醒的精神状态、避免任何激情和狂热是俄罗斯民族禁欲主义在实践中的特殊要求：天才的俄罗斯民族诗人普希金明确警示不能把诗人的灵感与主观的激情混为一谈，这正好与此一致。常有人说俄罗斯精神中根本没有尼采所谓的“阿波罗”因素，而只是“狄奥尼索斯”因素占主导地位，这简直是无稽之谈。看俄罗斯精神的本质不应仅凭一个陀思妥耶夫斯基，还应看普希金，俄国的反唯理论并不意味着俄罗斯精神反对把逻辑上的显像与逻辑上的相互关系当作真实的充分、彻底的表现，在这一意义上可以说俄罗斯精神根本是经验性的：对它而言，真实的标准归根结底始终是经验。

但是我们立即可以发现英国的经验论与俄国的经验论之间的根本差异，这种差异在两个民族的哲学文献中明确地表现出来。在英国的经验论那里，经验即感官显像：感官认识的全部材料；“了解”些什么在英国人那里意味着接触外在的、感官所能认识的东西。俄国人对经验这一概念完全有另一种涵义，经验对俄国人来说最终就是指生活经验；“了解”什么意味着通过内在意识与共同感受了解到某些事物，认识到内在的东西，并且包括它在生活中的所有表现，在这种情况下，从逻辑上讲经验不是通过感官感知所获得的对客体的外部认识，而是以人的精神去获得该对象真正完整的现实全貌，对这种经验来说，逻辑显像可以说只是真实外在的一面，没有深入到内在的核心部分，因而始终不能等同于完整和具体的真实。

这一经验概念不仅是整个俄罗斯思维与俄罗斯哲学的潜在基础，而且在西方所没有的、俄罗斯民族独特的认知理论中有详尽充分的依据。

但是，在阐释这一俄罗斯认知理论的内容之前，我先扼要提一下认识论本质的基本问题。

最值得注意的是：俄国哲学——从康德开始的德国哲学也同样如此——以自己的方式建立在认识理论上，因而认识论对它与对德国哲学一样具有奠基意义，只是完全在另一种意义上。德国延续至今的认知理论形式源于康德学说并与它有内在联系，这种理论的构思与方法与那个可称为俄国哲学本质的东西完全相反。看起来，正是在德国哲学文献中，认识论与哲学作为世界观理论的任务有些矛盾，作为一门纯粹的、严谨的科学，确切地说，作为一门其目的在于控制科学认知界限、防止对存在本身做任何粗糙空洞的研究的科学，它远离了世界观问题并在一定意义上始终与它相冲突。能不能由其本质在于追求一种实证的、宗教形而上学的世

界观的认识理论构成哲学的基础？换言之，能否把认识理论本身看作形而上学世界观整体的一部分，把它当作世界观问题来谈？

只要看一看费希特与黑格尔的体系就会对这些问题作出肯定的回答。近来，仍是在德国哲学中——如马克斯·舍勒及尼古拉·哈特曼——重又明显地感到认识理论不是毫无感情的、形式主义的或者说是警察的科学，不是调整形而上学的倾向，把它束缚起来的科学，而是其本身就是本体论的一部分并且是主要部分，实际贯穿于深层的精神世界。我们迫切地想解决诸如“什么是人？”“人生的意义是什么？”“人与存在的根本起因有何关系？”这样一些形而上学的问题，同样不可避免地会出现人类认识的本质及其意义问题，因为认识事实不仅本身就是存在的一部分，而且——如果我们对认识概念进行深思——恰恰是在这一部分最清楚地显示出人之形而上学的、超自然的本质。

想必这一扼要的说明在此足矣，我的任务不是在此系统展开这个问题，而只是以此为依据把它的认识理论拿来作为阐述俄罗斯世界观的出发点，如上所述，这种认识理论的基础是生活经验。

在俄国哲学之源，在18世纪末，出现了一个杰出人物——民族思想家斯科沃罗达[①]——俄国的苏格拉底——他不仅将整个思想活动而且将自己的整个一生都用于证明：真正的认识与高级意义上的生活是一回事。随后，独特的俄国哲学家、第一批斯拉夫主义者之一的伊凡·基列耶夫斯基[②]把“真实认识”这一概念引入哲学文献，把它作为真正全面认识的惟一基础，并将它与科学中惯用的抽象认识对立起来，对后面这点还突出强调。他要求将这种“真实认识”当作个人的整个世界观及其生活方式的基础，同时也

① 斯科沃罗达(1722—1794)，乌克兰哲学家、诗人、教育家。

② 伊凡·基列耶夫斯基(1806—1856)，俄国宗教哲学家、政治家。

当作社会制度的基础，在此要求上建立起自己的完整生活的理想——与西方占主导地位的分裂、僵化的生活相对。这个概念在他的追随者如萨马林及所有斯拉夫派的文献中起主导作用，符拉基米尔·索洛维约夫在其主要的理论著作《抽象基础批判》(在该著作中，作者继基列耶夫斯基之后证明真实的存在是具体的整体，无论是单独的抽象原则，还是认识，还是道德，都不可能真实地把它反映出来。)中也发展了独特的认识理论，其本质在于把信仰当作对存在的真实理解。无论是感官感知对象还是理性思维内容都不能为我们打开一条通往存在，通往现实的真正道路。感觉的对象只有其本身是确凿的，而且只是在它们被感知时——即在纯主观的意义上；而思想或理性思维的一般概念反而具有纯粹假设的意义；我们把这两者——感觉对象与思维内容——归入不以我们的认识为转移的具体存在并作为其内容来认识。但如何去理解这种具体存在本身呢？没有它，我们的感觉与思维便毫无认识价值。前面已经说过，无论是通过经验还是借助思想我们都无法做到这点，经验论与唯理论对认识的主要本质的论述都是错误的，没有一种外部的方法可以理解存在，因为任何一种外部的方法只能了解到外在的实在，而且仅局限于知觉所感知的那个实在。但认识的意义除认识本身的行为外主要在于其超验性，在于其无可争辩的积极作用，因此，需有内部的存在证据，不然，认识的事实便无法解释，这一内部的证据就是信仰——并非一般意义上那种盲目的、没有根据的假设，而是指初始的、最直接的显像，贯穿于存在本身中的神秘之物。

内行的人可以看出，索洛维约夫的这一思路在一定程度上与雅各比及巴德尔的思想以及谢林的晚期哲学颇为相似，包含有 in nuce(拉丁文：简洁)的本体认识论，其基础是对唯心主义的根本批判，但是为了对它作出正确的评价，我们应该先来分析一下俄国哲

学另一原则总的特征。

Ⅱ

俄国哲学这一把生活经验当作认识真实之基础的倾向与俄罗斯世界观的另一特征密切相关:崇尚唯物主义或者不如说本体论主义,不满于任何形式的唯心主义或主观主义。在这一意义上一个明显的例子就是:尽管在俄国始终对德国哲学怀有浓厚兴趣,但无论康德还是费希特都从未对俄国的社会思想产生过深远的影响,而黑格尔与谢林那套纯粹本体论的体系却影响极大。批判康德与反对康德主义的斗争——也是俄国哲学思想的一贯主题。

可以感到,对俄国哲学来说,克服哲学中的唯心主义可以说是非常重要的问题。首先本人拟提纲挈领地揭示出这一哲学流派的核心,从中可以看出新西方思想与俄罗斯思想间的巨大分歧。

西方哲学不仅从康德开始,而且是从笛卡儿与洛克开始,第一性的、直接的、显而易见的事物就不是存在,而永远只是意识或认识(在此我不准备谈这两者的差异);绝对意义的存在或根本为认识无法了解、并在意识中被现象的影像所代替(如在康德那里),或仅靠认识表现即通过意识体现出来。在笛卡儿著名的、典型的命题"我思故我在"中惟一一个无可争议的存在就是我本身的存在,但仅仅是对我思作出的论断(尽管是显而易见的论断)。在西方思维模式熏陶下的理智中,这种情况是完全合理的,根本不可能有另一种解释,康德有一句名言表达了唯心主义这种虚幻的显像:"除了我们的认识,我们一无所有,没有什么可与我们的认识相提并论。"这不仅是借助某种理论依据表达出来的抽象的哲学理论,而且在某种程度上是自身的生活感受之直接反映。现代的西方人感

到自我就是一种个人的思维意识，而其他一切都只是该意识的对象或通过它来感知；他不认为自己植根于存在或处于存在之中，同时觉得自己的个人生活不是存在本身的表现，而是与存在相对的另一方，也就是说他感到自己与存在是分开的，只有通过间接的方法，通过有意识的认识才能接近存在。

俄罗斯的世界观所表现的则完全是另一种生活感受，因而它所追求的也完全是另一套哲学理论，当然我在这里并不是要来论证这种哲学，而只是对它作些阐释。对俄罗斯精神来说，从“我思”到“我在”的方法始终是彻底虚假的，在它看来，真正的方法是从“我在”到“我思”。直接的显像不应先通过另一种东西来显现、来认识，只有那个建立在自身之上、通过自己本身表现自己的才是存在本身。存在并非通过意识而存在，也并非作为意识的具体内容而存在；相反地，由于我们的“我”，我们的意识不是别的，而是存在本身的表现或曰分支，因而这种存在完全是直接地在我们这里表现出来。不是先“认识”到什么，完成认识行为，才能认清存在；而是相反，要想认识到什么，必须先**有**。只有通过这个最直接、最根本的存在，才能最终理解一切存在。同样可以说，一个人最终所能认识的限于他本人的存在，他认知存在不只是通过认识与思维的思想方式，而首先应该更真实地扎根于存在中，这样这种认知才有可能。由此可以看出，我们以上所探讨的认为生活经验是认识的基础这种理解与本体论有关，因为生活正是“我”与存在之间真实的联系，而“思维”只是这两者之间在理念中的联系。拉丁文中的“先生活，再谈哲学”这一说法从实用角度看无非是老生常谈，但同样是这一说法，若从内部上、从形而上学的意义上去理解，就蕴涵了（表达了本体论上生活现实重于思维）深刻的思想，它恰恰反映了俄罗斯世界观主要的精神性质。

在此基础上，继承基列耶夫斯基及索洛维约夫的传统，俄国发

展了科学而系统的认识理论，可以肯定地说，该理论包含了与西方哲学不同的独特的思想。列夫·洛帕廷在19世纪80年代就已试图重新深刻系统地论证并复兴形而上学（当时在俄国认为实证主义才是惟一科学的世界观，任何形而上学都受到指责。）稍后，另一位俄国哲学家——谢尔盖·特鲁别茨科伊公爵确定了认识理论，他断言，认识的本质在于真正跨越认识主体的界限；继他们二人之后出现了可以说是奠基性的本体认识论著作——尼古拉·洛斯基的《直觉主义基础》，在此我只简要介绍一下该体系的主要论题。洛斯基的学说建立在极为独特的意识理论上，该理论非常素朴，可以视为所谓的"素朴唯物主义"在科学上的复兴，意识不是一般所认为的自我封闭的领域，像一个容器那样盛有自己的东西，而相反是开放式的，从性质上看它是认识主体与客观存在本身之间的关系，因而意识完全不必拥有自己的客体，在意识中模拟或演示这些客体，这样一来，与意识如何获得存在本身的信息或存在如何传导到意识（因为存在毕竟始终处于意识之外）这一问题有关的一切困难，还有这些困难的临时性解决方法——康德的批判主义——便一下子消除了。认知意识的本质就在于阐明它所深入到的那些物质存在领域。正如问是不是灯自己要去照亮物体或问物体是如何做到——以及能不能做到——移动到灯下让灯照亮自己（因为光源的本质就是放射出光线）这种问题是多余的、毫无意义的；同样，问意识是如何认识物体的或问物体是如何进入意识的这种问题也毫无意义，因为意识的本质正是光线，是认识主体与客体之间的关系，这是出发点，甚至无须追究它的可能性。这个问题本身也是由于对意识的错误理解才产生的，而这种错误的理解本身又起因于自然唯物主义的一般观念，以为意识在脑子里，在人的头颅中，怎么也不可能接触到人类存在。然而，只要我们提醒自己不把认识本身具有的理念的、超时空的性质与外部环境及人体或神经系统

之间相互作用的自然条件混淆起来，只要我们认清它们之间的基本差异，那么一切困难就不复存在了。

我本人在《认知对象》(1915)一书中试图将这一本体论的认识理论推进一步而且是极为重要的一步，同时，我并未忽略前文所提及的索洛维约夫的思路，说到这里，我将简明扼要地谈一谈自己的成果。洛斯基的理论有重大的缺陷，尽管根据这种理论可以通过认知意识真实地理解具体事物，但实际上只在感知那一刻才能做到这点，因而不能充分地解释存在这一概念本身的超验性即它相对于任何认识的独立性。如果我们把意识当作惟一的出发点，那就根本无法理解这一概念的意义。而如果我们接受存在思想——不是意识存在或为意识的存在，而是自身存在(离开这一思想便失去了超验性，而认知的完整意义包括它在内)，——就应该是第一性的、最直接的存在思想。我们确实有这种思想，而且不仅在我们的自身存在中，还在使其成为可能并且我们所归属于其中的普遍存在中。有某物本来就存在，因而有存在本身存在，这个事实比我们拥有意识这一事实要明显得多。针对批判哲学提出的问题：存在是在我们外部还是仅在我们内部，在我们的意识中，我们必须这样回答：两者都对，因为我们就在存在内部，而任何认识、任何意识、任何概念——已是第二性的、衍生的掌握存在的形式，它把存在变成一种理念形式，可以说，第一性的、最显而易见的东西是存在之存在，是存在本身之直接表现和“自我显示”，作为一种直接体验为我们所客观拥有。只要我们摒弃通常的主观主义，不再认为人的心理、我们内心的存在是独特的、自我封闭的、并且与现实存在相对立的主观影像，就可以理解到我们是在我们的存在中并通过它与存在本身直接相连，存在于其中并且直接拥有这种存在——不是通过认知意识，而是通过最初的体验。若外部世界及所有客观存在的领域皆由单独的、完全于我们之外的事物构成，那

我们永远不能确信某物确实存在，而不只是在我们感知时存在，但是，因为我们只是在统一的包容一切的存在范围内并基于这种存在，存在本身，即那个包容并贯穿我们本身的存在，来思维每个单独的物体，所以我们可以绝对保障在它中间（在这种存在本身的意识中，它先于每一次认知行为并为其意义提供依据。）我们的认识是客观的。

直接感觉到我的存在就是存在，它（我的存在）属于普遍存在并植根于其中，个人的全部生活内容、个人思维作为个人的一种活动只在这种基础上存在——这种不在我们外部客观存在而为我们内部所有的（但并不因此变成主观的）存在感觉是一种我们的深层存在的感觉，它同时既是客观的、超个人的，又是显而易见的，构成了典型的俄罗斯本体论的本质。当然，俄罗斯的本体论也在俄罗斯宗教中反映出来，或许产生于其中——这就是我在此附带提及的论题，我们最好通过区分其他的、西方的宗教形式来深入研究事物的本质。天主教与新教之间的主要论争并未触及俄罗斯宗教意识，这不仅由于某些客观的历史状况，这种论争之所以过去及现在都被它排斥在外，是因为这一问题的提出本身为它所排斥。俄罗斯宗教意识从不追究人如何才能获得拯救：是通过内心的思想方法及信仰呢还是通过实际行动，在它看来，这两种途径都过分依赖人与上帝之间的外在关系，不尽合理地把它们割裂开来。无论是人内心的主观宗教情感，还是人的任何行为，都不能确定与上帝的外部联系；只有上帝本人，只有他一个，在他逐渐控制了人（如果人进入上帝）之后，能够拯救他。著名的奥古斯丁与贝拉基关于神恩与自由意志之相互关系的争论同样在西方宗教史上起过很大的作用，但也从未真正影响过俄罗斯宗教意识，因为这场争论的立足点是人与上帝之间、宗教生活中主观－内在－个人的方面与客观－外在－超个人的方面之间的分裂与对峙，而这种对峙恰恰为俄罗

斯的形而上学感觉所不容，因为在它看来，完全实在的个人内心世界只有从上帝那里获得，而且不仅作为外在的给予接受下来，还从内部得到。主观内在的个人主义和仅在外部的超个人的客观主义在这里通过绝对的包罗万象的本体论得到克服，这里所说的本体论正如歌德所言："没有什么内在的，没有什么外在的——因为内在的也就是外在的"，这种宗教本体论的本质不是对上帝的神往，而是在上帝中的存在。

俄国心理学也走过了这条道路，我不打算详述俄国思想家的各种学说，而只简明扼要地说明心理研究领域中独特的俄罗斯哲学思维，可以说它是这个问题上典型的俄罗斯观点。

只要我们先研究一下至少是半个世纪以来西方对心理现象领域的普遍看法，——表现在所谓的经验心理学上，它宣称自己是不要心理的心理学，——我们就能发现其特点是把内心的表现视为具体的客观世界的一部分，由客观世界的规律决定并完全成为世界日常景象的有机部分。现代心理学称自己为自然科学，如果我们摆脱该词的一般意义，歪曲了的意义，回到它真正的内在涵义上去，就很容易看出它实际上有什么意义：现代西方心理学严格地说根本不是心理－学（关于心理的学说），而是生理－学，它不是关于心理的学说，不是关于内心存在这个其客观本质完全不同于可具体感知的自然界并与其相对立的领域（这点以下再谈）的学说，而是自然科学，是关于外部的具体感知条件及心理现象规律的学说，它把这些条件与规律脱离开其原始的真正的基础而仅在内心之外的世界——具体感知世界的范围内来研究。即使撇开心理物理学及心理生理学，仅仅研究所谓的纯心理学，仍能轻而易举地发现它的基础、它的某些研究结果所立足的概念体系构架是具体的外部物质世界，它认为心理活动是人体内部的一块小天地；同时，如果这样一来心理活动有空间限制，那么它更有时间上的限制；心理现

象被视为有时间先后的一定的客观事件，其长短、连贯性及与物质过程的关系是可以确定的；总体的心理过程仅被看作生物的及宇宙整体中微不足道的、衍生的部分。

在此我并不想探讨现在对我们来说极其平常的心理学世界观的真正价值及其客观性问题，但我想强调的是可以有另一种全然不同的心理学，它不是从外部、从具体感觉世界中的现象来研究心理现象，而是以(如果可以这样表述)由内向外的方式——也就是说心理感受不是表现为一个与他无关的旁观者，而是自己，感受者"我"，这就是俄国心理学对问题的根本提法：不是在主要受西方科学影响下的专业心理学研究中，而是在包括心理学领域的普遍的哲学世界观中。

只要我们以由内向外的方式来研究心理现象，研究它如何存在于我们的幻想中、激情中、忧愁或是我们所体验到的愉悦中，就能得到另一种理解。这里指的不是从时空意义上把该领域的现象归入一定的物质现象并在此基础上让它们在具体的客观世界中占有一席之地，相反，它们构成一个完全是另一种维度的特殊世界——没有一定具体深度、广度的，无法触摸到的世界——有其自身的规律，在另一个世界中这些规律便毫无意义，也不可能存在，而在这里却显而易见地主宰一切。外部世界中存在的人只是整个世界小之又小的一部分，其实质初看起来就是这一表象；但事实上我们称之为"人"的那个人是与世界的一小部分根本不同的、大得多的存在；这个客观表现为很小的物体、具有潜在的巨大力量的隐秘的世界，其隐含的深度难以与其外在体现相联系，就像无尽的矿藏或无底深渊有一种难以察觉的向外的力量，将它们与地表上的光明的、它们所盼望的世界连在一起。

这就是俄罗斯精神在心理领域的原则性立场，我举几个俄国文学上的例子来说明这种心理学的本体论。陀思妥耶夫斯基擅长

深刻的心理分析，他对人的隐秘心理具有天才的洞察力，被尼采称为当代心理学的惟一导师，这已为大家所共知，然而，我想强调的是这种洞察力的方法论前提是：在陀思妥耶夫斯基那里，人的心灵不是很小的、衍生的特殊领域，而是具有无限的深度，植根于最深层的存在并与上帝本身——或是撒旦直接相关，——在真正的激情迸发的那一刻充满了存在本身所具有的玄妙的力量。陀氏所感兴趣的只是人类生活中真正实在的、并冲破通常所理解的那种外显的存在界限的现象；这种实在不再是孤立的、有限的心理活动本身，而可以说已属于宇宙的或形而上学的存在力量，在其表现中个人意识只是一种媒介。西方还不太熟悉的大诗人、大思想家丘特切夫也持这种世界观，他所有的抒情诗都充满了哲理，这是诗人对深邃的人类心灵的体验，在他看来，人类心灵的本质与广漠的宇宙、与混沌的自然力是一样的。由于德国不熟悉丘特切夫的作品，尽管有很多好的译作，我认为在此还是应当引用几首诗来解释上述观点。

第一首诗描写深夜的风：

夜风，你为何哀号？
你在诉说什么？为何呼啸？
你的声何以如此奇特，
忽而低诉，忽而狂暴？
你用心才能听懂的话语
一遍遍倾吐莫名的痛苦——
还断断续续从中挖出
疯狂的音符！……

噢，别再唱那可怕的歌

别再唱那古老的混沌之曲！
夜的内心世界贪婪地
倾听深爱的故事！
它急切地要冲出僵凝的胸膛，
渴望把自己融入无穷！
噢，请别惊醒沉睡的风暴——
它们脚下，混沌正在骚动！……

深夜呼啸的风声与内心深处的幽怨是同一种宇宙本质存在的表现；混沌的大自然——我们母亲的怀抱——深藏于我们每个人的心中，因而无论它有多么神秘，都会在每个人心中重现。

诗人在好几首诗中都描写了类似的夜，以此表明无尽的夜如同无尽的心灵，白天——是"金色的盖，盖在无尽之上"，被"神圣的夜……掀开"，于是人便"面对黑暗的深渊"。

沉浸于自己的心灵，如处深渊，
外面没有支点，也无界限……
在神秘、陌生的地方，在夜里
他探知世代相传的遗产。

在另一首写梦幻的哲理性（如果可以这样说的话）的诗中，我们看到独特的比喻：

正如海洋环绕着陆地，
梦幻萦绕着尘世生活。

这样，梦幻不是人心灵的主观内心影像，而是相反，我们意识

的整个内容、具体可感的客观世界只是存在的一小部分，它就像海洋包围陆地那样被梦幻——看不见的神秘存在——所环绕。

这种对心灵的本体论上的理解在俄国的哲学心理学体系中也有反映。在所有西方思想家中，除了彻底的神秘论者巴德尔[①]与伯麦[②]（俄国神秘论者最钟爱的名字），与俄罗斯思维最接近的当属谢林与莱布尼茨。尽管在19世纪40年代盛行的是黑格尔哲学，但从19世纪初到50年代，谢林仍在俄罗斯哲学思想中占主导地位，而在科学的哲学心理学领域占主导地位的则是莱布尼茨，俄国哲学家在反对实证主义及其抛开心理的心理学，捍卫心理本体论的斗争中与莱布尼茨是一致的。

到了80年代，莱布尼茨的追随者科兹洛夫[③]——他不是一个非常重要的系统理论家，但却是一个有直觉天才的思想家——运用一切哲学上的讽喻手段对科学上占统治地位的实证主义展开了无情的抨击，并发展了莱布尼茨关于人之心灵的玄学。继科兹洛夫之后出现了俄国直觉主义的创始人洛斯基，他的哲学与心理学明显地带有莱布尼茨思想的特征。另一位重要的俄裔德籍哲学家泰希米勒[④]也是莱布尼茨分子。前文所提到的洛帕廷的哲学中最重要的一部分内容就是本体心理学，是由莱布尼茨的思想决定的，非常透彻，有些地方还可说是柏格森学说的先声，此外，还想补充一点，他在自己的《人的心灵》（彼得保，1917）一书中试图结合俄国心理学从宗教的、精神上的角度出发去理解心理活动普遍现象的特点来发展这一方面的心理学。

但心理学本身，甚至本体心理学，其实仍然不是俄罗斯精神的

---

① 巴德尔（1765—1841），德国宗教哲学家。
② 伯麦（1575—1624），德国哲学家、神秘论者。
③ 科兹洛夫（1831—1901），俄国唯心主义哲学家。
④ 泰西米勒（1832—1888），德国唯心主义哲学家。

创造领域。由于这种创造的兴趣在于心理活动最深层的本体根源，因而它希望迅速超越纯心理学领域到达最根本的包罗万象的存在。另一方面，个体环境包含于自己之中这一观念为俄罗斯思维所排斥。无论莱布尼茨的单子学说对某些俄国思想家有多大的影响，其关于单子封闭与孤立的学说却为大家所否定。与莱布尼茨不同的是，在俄罗斯观念中，单子不仅有许多“窗口”，通过这些窗口一个单子可与另一些单子、与上帝和尘世相互作用，而且单子的整个存在也完全建立在这种相互作用的基础之上。

Ⅲ

然而这后一个特征反映了俄罗斯世界观的另一特点，这个特点总的说来颇为突出，但仍然(或许正是出于这个原因)需对其深度、其重要性及其真正意义作出评价，我指的是对个人主义的成见及对某种精神上的集体主义的好感。在此，我有必要从政治上、社会上作一简要说明。人们很容易把这种共同的感觉与经济上的集体主义或共产主义混为一谈，斯拉夫主义者有一个著名的论题，认为斯拉夫精神或俄罗斯精神是彻底的集体主义的(指它否定个人自由，否定契约关系，否定私有制)，它赞成集体的经济形式，貌似独特的俄国公社的存在便证明了这点，——历史经验早已证明，被现代西方人认为可以在共产主义统治中找到佐证的这一论题是错误的。俄国的农民公社根本不是独特的俄国法律生活制度，而恰恰相反，它成立得相当晚，而且完全人为地出于国库的需要；同样，也无论如何不能否认俄罗斯权法意识中有自由的私有制及契约关系的倾向。然而，提到共产主义统治，则它自然有极为深刻的民族历史原因，这原因不是俄罗斯法律和文化意识具有实证主义内容，

而正是这种意识相对薄弱；薄弱的原因一方面与俄罗斯世界观的一定特点有关(以下还将展开)，另一方面是斯拉夫派理论对俄罗斯意识的这一特点过于赞赏，因而该理论对现在俄国的惨剧应负很大的责任，因为这种致命的乌托邦式的、把宗法制集体主义农民公社当作俄罗斯民族文化及俄罗斯国家生活的惟一支柱的理论，是俄国保守的经济及国家政策的基础，人为地阻碍了经济与国家生活在更为自由的法律形式下发展。这种政策不允许有独立自信的私有者，正因为如此，它也间接地助长了人民中混乱的动荡不安的革命情绪。

至于俄罗斯精神独特的集体主义之真正的、内在的实质，则首先这种集体主义与经济上及社会政治上的集体主义毫无共同之处；其次，尽管这种集体主义与个人主义对立，但它非但毫不排斥个人自由及个体这些概念，反而充当它坚实的基础，这里指的是一个独特的概念，它在俄罗斯宗教语言中，还有斯拉夫主义者的作品中，表述为一个无法转译的词“会同性”，它来源于“大教堂”一词，要理解这个独特的概念，应从西方精神的对立面出发，然而，在这里，亦如在其他论断中那样，为了避免误解，我要强调的是，在西方也能找到与这种精神原则相一致、相对等的内容。西方世界观以“我”为出发点，个人主义的人格论与唯心论相符。只要大致了解从笛卡儿开始的西方哲学文献，就可以确认，其中占中心位置的是“我”这个概念。“我”——个人意识——或者是其他任何东西惟一的、根本的基础(如在费希特那里，一定程度上还在笛卡儿、贝克莱、康德那里)，或者是(即使是某种程度上)一种拥有自治权的、自给自足的、内心自我封闭并与其他任何事物无关的人，他在精神领域中充当具体实在的根本支柱。但是也完全可以有另一种精神上的理解，在这里不是“我”，而是“我们”构成精神生活与精神存在的根本基础，“我们”不是外在的、只是后来才形成的无数个“我”或是

"我"与"你"的联合体，而是他们原始的不可分割的统一体，"我"向来就从中产生并且只因为有它才有可能。不仅"我"与"非我"是一对相关概念(人们常常这样断言)，而且"我"与"你"、我的意识与和我对立并针对我的另一个意识也互相依存，也是一对相关概念，这两者同时构成第一性的整体——"我们"——完整的、互不可分的两个部分。同时，每个"我"不仅包含于"我们"中、与其相关、归属于它，而且可以说，每个"我"的内部自身也包含了"我们"，因为它正是"我"的根本支点、最深厚的根基及真正的代表，简言之，"我们"是这样一个具体的整体：不仅其不可分割的每个部分可以存在于其中，而且它本身也内在地贯穿于每个部分并完全存在于每个部分中。这里谈的是经过彻底深思熟虑的精神领域有机的世界观。然而并不否定特殊的自由的"我"，相反地，有一种意见认为，"我"只有通过与整体的关系才获得其特殊性及自由，认为"我"可以说是从超个人的共同体人类中汲取生命之汁。如果借用普罗提诺那个常被俄国哲学家使用的比喻，"我"有如树上的一片叶子，外表上与其他叶子互不相接或是偶尔接触到，但其内部却通过树枝、树干与总的根系的连接而与其他所有叶子连在一起，与它们拥有一个共同的生命。这里所否定的只是各自独立、互不相干的，即自给自足、自我封闭的各个"我"，可以说，这个"我们哲学"与西方的"我哲学"相对。借用近来施本格勒所用的一个概念，可以说，俄罗斯世界观是一种"魔幻的"世界观(基于对在社会中实际存在的共同精神的认识)，与西方"浮士德式的"世界观相对；这是与它以俄罗斯宗教意识为基础相一致的，而根据施本格勒的术语，俄罗斯宗教起源于"阿拉伯式的"或"魔幻的"文化。重申一下，这种会同性，"我们世界观"，人类社会的有机统一体构成俄罗斯宗教思想的基础，这点已为天才的俄国神学家霍米亚科夫从理论上得以深刻而精辟的论证，在这里，教会的原始意义不是最高组织，不是一种在

教徒中享有权威并对他们强制性地施加精神压力的制度，不是一个可以体现为某个个人的权力或机构(如在天主教那里)的统一体，而是所有教徒原生的、真正的、内心精神上的统一体，可以说是在他们所有人中间循环并流过他们的神的血液。但另一方面，教会又是与单独的社会或信徒团体完全不同并且真实得多的东西(如在新教那里)，因为它正是那个具有超时的包容一切的真实的神秘之身基督的真实的精神本质，不参与其中就没有拯救，个人就没有宗教食粮。因此，霍米亚科夫能够断言，东正教教徒既拥有新教中所有的完全的个人自由及宗教的虔诚，又有真正的宗教统一体，因为普济主义与个人主义互不排斥，互不限制，而且内部是一致的并且相互支持。

同样可以看出，政治和社会生活领域中的这种有机世界观永远不会与集体主义相符或产生集体主义，尽管看起来相似，但它实际上与集体主义完全对立，因为社会上、政治上的集体主义(社会主义或共产主义)尽管与自由主义及个人主义对立，但其哲学上的依据是社会的机械原子论。

对它来说单个的人就是原子，由于具有自生的形态与属性，它们可以相互碰撞，互相排斥，由此产生出一种观点，认为要使整体有序，或确切地说要把这些混乱的单体组成一个真正的整体，只有通过国家强制措施，通过外在联合的方法，可以说是通过把这些不可调和的因素人为地粘合起来的手段才有可能。然而，从援引的例子中可以看出，并且可怕的经验教训也已表明，这样一来，人们便失去了生命活力，因而整体生命也失去了活动能力，整体势必由此陷于瘫痪状态，这就是上面提到的——正与“会同性”概念——真正的个人的心灵与超个人统一体之间的内在和谐——相反。这种世界观实际上真正想达到的状态正是有机的、团体的、分级的状态，但它们通过强烈的自由感及积极的民主自治表现出来。至于

俄罗斯精神能否(如果能,那么什么时候、以什么形式)达到这种与它一致的社会政治状态——这当然完全是另一个问题,需由具体的历史政策来解决,在此不必多费笔墨。

俄罗斯精神所具有的这种会同性或曰"共同原则"(斯拉夫主义者还称之为俄罗斯生活的"合唱原则")说明:政治、政治斗争在俄国精神生活中起着尤为重要的作用。众所周知,在近一百年中(从1825年的十二月党人起义到现在),几代俄罗斯人一直热衷于政治,其热情为西方人所难以理解;显示出不合理的政治、空想的无政府主义情绪,或许这也招致了西方人的鄙薄。不管多么荒诞,但这就是那个我们刚才说明了其实证意义的独特精神的反面,被扭曲了的一面,因为一方面,对俄罗斯人来说,除了集体主义生活这种所有公民拥有共同秩序、共同使用生活财富的形式——其他任何形式的生活都是无法想像的;当这一思想开始在实践经验中寻求彻底体现时,便产生了政治激情,这种激情(这点已多次指出,从陀思妥耶夫斯基开始)在俄罗斯人中通常总是伴随着宗教情感;另一方面,由于政治问题因此成了最根本的个人利益、个人生活意义问题,充满无政府主义情绪、耽于空想的人们变得不善妥协、不善联合、不善划分利益。俄罗斯精神体制从根本上要求把全部的个人主义与全部的普济主义联合起来,或不如说实现这两者的原生统一体,这很容易导致两种精神倾向之间产生剧烈冲突,尤其是当宗教基础(真正的会同性只有在这种基础上才有可能)从意识中清除后,而近一百年来俄国的革命知识分子就是这样做的。另一方面,正是在俄国面临垮台、政治上软弱的时候更不能忘记俄罗斯民族曾经建起过并在数百年中巩固了一个欧洲最伟大、最强盛的国家,这个国家保持强盛靠的不是世俗的政治思想,而是俄罗斯民族形式的君主制,即"沙皇——老爷"这种威严的宗教思想,沙皇是宗教统一体及俄罗斯人民对真理的宗教追求的体现者。

Ⅳ

在该论断中，我们涉及了实践世界观领域。每一种世界观都是一定的理论与理想的统一，若用康德的定义，就是以某种方式把理论与实践、把纯存在及思维领域与必然及价值领域结合起来。然而，俄罗斯世界观可说是具有崇高意义的实践世界观：它历来都以在一定程度上改善世界、为世界谋求幸福为目的，而从未仅以认识世界为目的。很难找出一个俄国思想家不是道德说教士或社会改革家的，换句话说，不是想改良世界或宣扬理想的。这种状况与对真理的理解构成俄罗斯世界观的基础并充当它的前提。如果我们总结一下上述的俄罗斯世界观的特点，包括生活经验原则、通过体验的认识——本体论（在这种观点中意识与存在有内在的联系并建立在存在之上——即每一种意识活动、每一次认识的深化与充实实际上都是一种实际行为、存在本身中的一个过程）、最后还有我们所说的会同性或共同原则，数个个体存在之统一体原则，这些个体交错于包容一切的真实完整的精神中的原则（出发点是真理永远不是每个个体单独的财产，而归人类的共同精神所有），那么，从这一总结中我们可以感到，俄罗斯精神所追求的真理有多么深刻、具体和广袤。这一真理不是世界的理论描述，不是纯粹的思想，而是客观存在着的真理，它与生活的内在基础一致，在真实的人或人类生活中表现出来。俄语中有一个独特的词在整个俄罗斯思想体系——从人的思维到创作天才——中起着极大的作用，这就是无法转译的词"真理"，它既指"真"，又指"道德法与自然法"——正如德语中 vichtig（意为：正确的，真实的，真正的，相应的）一词指某种理论上和实践上相应或相符的事物那样。俄罗斯

精神——以宗教寻求者或民间朝圣者为代表，以陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰或符拉基米尔·索洛维约夫为代表——始终寻求一种真理，它一方面能为它诠释生活，另一方面又能充当“真正的”即公平的生活的基础，从而使生活变得高尚并获得拯救。这种真理实际上就是“光……照亮一切来到世上的人”(约翰福音，第一章，9)，是逻各斯，可以消除理论与实践、认识与存在形式相脱节的现象。

这种具体本体论的、真正的“真理”概念构成了俄罗斯精神探索创作的最终目标，使得具有典型的民族形式的俄罗斯哲学思想从来都不是“纯认识”或曰对世界的冷静的理论认识，而永远是宗教上寻求拯救的表现。斯宾诺莎的“不求哭，不求笑，但求理解”与俄罗斯精神水火不容，这一方面显示出俄罗斯哲学精神的缺陷，因为宗教情感(在宗教意识薄弱的地方它很容易变成社会道德梦幻，如典型的俄国社会主义)很容易引起人们对纯洁无私的真理观的蔑视；另一方面，具有宗教本质的极为独特的俄罗斯精神排斥一切主观主义，反对深入主观的内心感情生活，而力主客观地、从本体论与形而上学上去理解生活，因而它也引起深入的哲学思考，激发人去寻求最深刻最具体的表现为思辨的神秘主义神智学的哲学论断。从外部的观点看，可以把这一典型的俄罗斯哲学思维的主要内容定义为宗教伦理学。可以说，俄罗斯精神本质的外部形式表现在托尔斯泰的道德说教中，为了道德的“善”的统治地位他否定整个文明，否定整个生活，但是这种纯唯理论的托尔斯泰主义同时也阉割、歪曲了俄罗斯宗教精神，因为俄罗斯宗教道德的特点恰恰是：对它而言“善”并不表现为道德说教或道德戒律，不是义务和准则，而是真理，是人所应认识并为之献出一切的真正的本体论本质，换句话说：宗教道德同时又是宗教本体论。另一方面，俄罗斯意识反对对伦理作个人主义的道德理解：当人们说到俄罗斯式的寻求“善”时，指的不是个人的拯救或解脱，而是一种原则或秩序，

即最终是宗教和形而上学的立足点,或者是建立整个人类生活乃至整个宇宙的基础,通过这一基础,人类和世界得以拯救和改变。

俄罗斯精神的特点是追求整体,追求包罗万象的具体的总体,追求终极的、最高的价值和基础;俄罗斯思维及精神生活因了这种追求不仅其内在本质带有宗教色彩(因为可以肯定地说任何创作都是这样的),而且宗教性也贯穿于一切外在的精神生活。可以说,俄罗斯精神是彻头彻尾带有宗教色彩的,实际上,它只承认宗教价值,只追求神圣,追求宗教上的变容,或许这是俄罗斯精神与西方精神之间最大的差异。俄罗斯精神排斥它且不了解西方生活某些领域及价值——并非因为它孤陋寡闻,而正是由于这与它的内在本质相矛盾。一切相对的事物,无论它是什么——道德也好,科学也好,艺术也好,法律也好,民族也好,或其他什么,其本身对俄罗斯人来说毫无价值,只有当它与绝对的东西发生关系,只有当它作为绝对的东西、绝对的真理及绝对的拯救的表现形式时才有价值,这就是俄罗斯精神基本的激进主义思想,政治激进主义或极端主义是这种思想的变体,到此,精神已脱离了其真正的即宗教的根源。另一方面,著名的俄国虚无主义不仅是一种单独的、由历史决定的俄罗斯世界观形式,而且还造成了持续病态的俄罗斯精神生活,它正是这种精神激进主义的反面,它的负极。俄罗斯精神不好中庸之道:要么拥有一切,要么一无所有——这就是它的座右铭。俄罗斯人要么拥有真正的"上帝的威严",真正的宗教感、崇高感——在这种情况下,他有可能发现非常深刻、纯洁而神圣的真理;要么他是一个地地道道的虚无主义者,把一切都贬得一钱不值,不相信任何东西,认为一切都是允许的,在这种情况下他常常会做出一些卑鄙残暴的事来。他不会想到自己与独立的道德、法律和国家的义务有关,也不会去追究这些义务的法力究竟建立在什么基础之上。熟谙俄罗斯人心理的陀思妥耶夫斯基讲过一个笑

话，说一个俄国军官一次在听无神论者演讲时满腹狐疑地问："可要是没有上帝，那我还怎么当少校？"还是这个陀思妥耶夫斯基举了俄罗斯民间生活中几个极端亵渎神灵的例子，它们听起来难以置信，但不久前布尔什维克对教会的迫害不仅彻底肯定了这种行为，而且或许还有过之而无不及。

然而，如果认为典型的俄国虚无主义仅仅是否定与不信教——那就太片面了，因为还有另一些不信教的主义，如实证主义、怀疑主义或不可知论，这都是俄罗斯精神所不容的。俄国的虚无主义不是简单的不信教，不是怀疑宗教或对宗教不感兴趣，而是一种不信教之信仰，一种否定的宗教（如果可以这样表述）；如果从另一个角度来分析虚无主义，那么与其说它是从理论上否定精神价值，不如说它渴望在实践中消灭它们，是"上天的狂飙"——这是共产党人所谓的那种只有通过最虔诚的信仰才能激发的情绪，尽管它会有负面的内容。当然，这比纯粹的不信教或怀疑态度要可怕得多，危险得多，因为后者引起的后果最多是消极、精神上的局限与软弱，或许会引起无意的犯罪，但永远不会导致疯狂的破坏。然而，另一方面，也可以对这种否定信仰狂作高于不信教的评价——指即使是错误地用于罪恶目的的生命力也比死好，比死寂与静止要好。俄国的虚无主义也热衷于精神探索——探索绝对的东西，尽管绝对在这里等于零。在我们民族蒙受虚无主义造成的不幸的时候，我们可以聊以自慰的是——无论这有多么荒唐——俄罗斯人民陷入的前所未有的深渊不仅证明了其激情非常盲目，而且同时也证明了其激情势力强大，尽管其目的是错误的。庆贺自己胜利的虚无主义只是一个转折，是被陀思妥耶夫斯基不无理由地称为"信仰上帝之民族"的这个民族紧张的宗教生活中的一种中间状态。

V

现在回头来谈俄罗斯世界观的实证本质及内容。既然它追求具体的和包容一切的、与公正或神圣一致的真理，那它就如上所云是彻头彻尾的宗教的，很难找出另外一个民族能像俄罗斯民族这样，还在19世纪时其整个文学就广泛涉猎宗教问题。

众所周知，所有伟大的俄罗斯诗人同时也是宗教思想家或寻神论者，如创作后期的果戈理、悲剧式的莱蒙托夫、在西方鲜为人知的大诗人丘特切夫（认识谢林本人）、陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰、对俄罗斯民间宗教了如指掌的列斯科夫，还有入木三分地刻画了农民心理、在自己的意识的世界观中不信教、内心却对宗教深信不疑的格列勃·乌斯宾斯基[1] 甚至“俄国的歌德”——天才的普希金——一个不同凡响的、内心安然并对美有透彻理解的灵魂——也在他某些深刻的诗作中表现了宗教悲剧及狂热的信仰。但在此不应忘记：俄国或许是欧洲惟一一个在19世纪——可以说为我们亲眼目睹——就出现了一个圣徒的国家，他属于世界最伟大的宗教天才，不在方济各（他们有很多共同之处）之下，我指的是绥拉菲姆·萨罗夫斯基。但俄罗斯精神最典型的特征是：就是这样一个被陀思妥耶夫斯基在佐西马这个形象中得到刻画的根本没有哲学和神学修养的苦行僧，一个能显灵的、未卜先知的人，典型的俄罗斯“长老”（牧师），同时又是一个深刻的神秘主义思想家，根据自己的个人经验发展了独树一帜的、神秘主义世界文学中惟一的关于“圣灵财产”的学说。

---

① 乌斯宾斯基（1843—1902），俄国作家。

俄国所有最深刻的思想家及哲学家都同时又是宗教哲学家及神学家。同时应当指出的是,这种论断还可以反过来说:不是职业神学家,不是各级的神职人员,而相反地是自由的、俗世的思想家及作家促使发展了(至少在19世纪是这样)俄罗斯宗教哲学思想中一切最重要、最独创的东西。在19世纪俄国宗教派别史上有两个时期同时出现了一大批在宗教哲学及宗教世界观领域影响颇大的思想家:第一个时期为19世纪30—50年代,另一时期则从80年代的索洛维约夫开始至今;在这两个时期之间,闪烁着一颗孤独的星辰,当时默默无闻,却是一个很有见地的天才——康斯坦丁·列昂季耶夫[①]。第一时期的宗教思想家主要是斯拉夫主义者——伊凡·基列夫斯基、霍米亚科夫[②]、萨马林[③] 及其主要论敌——信奉天主教的恰达耶夫,第二时期直到现在仍以索洛维约夫为标志。

这里不可能囊括俄罗斯宗教思想与意识的所有问题,前面谈到过基列耶夫斯基和霍米亚科夫的主要哲学学说以及索洛维约夫的认识理论和宗教信仰,但要说明该领域最重要、最突出的特征,必须触及俄罗斯世界观的另一方面,这就是:宗教利益的中心始终是人、人的命运及人生意义。这并不意味着俄罗斯世界观中没有宇宙特征、对大自然的研究在其中不起任何作用,相反地,可以说俄罗斯民族的宗教有强烈的宇宙意识,把"大地——母亲"奉为神灵是俄罗斯民间宗教的一大特点,最初由陀思妥耶夫斯基把它与俄国信仰最重要的一点——敬奉圣母——联系在一起,随后,索洛维约夫、弗洛连斯基、布尔加科夫把它变成一种神学概念——"圣索菲亚"、神智,充当神的宇宙原则,尘世中的神。伟大的俄国诗人

---

① 列昂季耶夫(1831—1891),俄国作家、批评家、政治家,著名的斯拉夫主义者。

② 霍米亚科夫(1804—1860),俄国宗教哲学家、诗人、政论家。斯拉夫主义的倡导者。

③ 伊凡·萨马林(1819—1876),俄国哲学家、历史学家、社会活动家。

丘特切夫的世界观中对大自然同样充满了深刻的哲理。俄罗斯宗教一方面由于拜占庭教会的影响吸取了古希腊的宇宙本体成分(似乎可以说,俄国宗教与西方宗教间的差异一定程度上相当于古希腊文化与古罗马文化间的差异),另一方面又从中吸纳了古斯拉夫语唱出的大自然崇拜的余音。俄罗斯世界观的中心毕竟不是自然,而是人,且自然本身并未被泛神论神性化,反而从宗教上得以人性化并纳入人的形而上学领域。根据上述的俄罗斯世界观特点,这个人始终被当作人类及其集体本质的代表;而人的命运总免不了要与全世界人类的历史命运联系起来,他的幸福取决于整个世界能否得到拯救,他的真正本质总是在社会生活中表现出来。这样,俄罗斯思想就变成了重要的历史哲学与社会哲学思想,导致产生 19 世纪俄罗斯思想最有意思最重要的——除宗教哲学本身——当属历史与社会哲学;最深刻最典型的俄罗斯宗教思想就是在历史与社会哲学的分析中表述出来,俄国与西欧的对比(在斯拉夫派那里,在其论敌"西欧派"那里,在恰达耶夫、丹尼列夫斯基、列昂季耶夫那里,还有在当今出现的最新理论那里——把俄罗斯文化称作"欧亚"文化来与欧洲文化相对)对整个 19 世纪的俄罗斯世界观所起的重要作用就说明了这点。同时还应注意到:西欧与俄国的关系问题不仅被看作民族政治或文化历史问题,而且可以说是一块跳板,从这里能立即跳到宗教形而上学思想或普遍的文化哲学思想的高度。

有个问题非常重要:哪种形式的文化与生活反映了终极智慧?人类生活与人类发展的最终的宗教意义究竟何在?正因为如此,俄国文学难以把宗教哲学与历史、社会及文化哲学区分开来,必须将它们放在一起来研究。宗教哲学与社会及历史哲学结合的典型例子当首推斯拉夫派,如果从名称上来评判它就大错特错了,斯拉夫派根本不是一种民族政治或政党的派别,而是宗教及文化政治

派别，其基本思想可以用一个在德国从滕尼斯时代开始就非常流行的概念——社会概念——来表示；其理想——自由的人民社会，以人们互亲互爱地团结在神的周围为基础，通过东正教教会来实现；而冷漠的契约关系，——西方经济、社会及政治生活中占统治地位的个人主义关系及功利主义关系，——应由自由的、共同宗教的肌体中所有人友爱与忘我的合作关系取而代之。这种理想与德国浪漫派思想有许多共同之处，在某种程度上甚至源于其中，但同时也与俄国历史某些古老的传统及俄罗斯思维有内在联系，正是在这点上，霍米亚科夫与基列耶夫斯基通过对东方（俄罗斯）文化与西方文化的相互关系这一历史哲学问题的共同哲学根源进行研究，发展了自己的理论：前者的宗教本质理论，后者的活知识理论。

然而奇怪的是，与斯拉夫派完全对立的所谓的“西欧派”（其中，有恰达耶夫、赫尔岑及别林斯基），本身与这一宗教派别其实仍有不少共同点。信奉天主教、属于“西欧派”的恰达耶夫，和斯拉夫派一样，寻求国家生活与社会生活的宗教基础并对俄国缺乏这一基础（他的观点）感到遗憾；他认为俄国历史没有社会宗教的教育传统，而在西方这一传统却构成了社会与国家文化的基础，因而俄国的宗教生活与文化生活还远不是定形，是原始的；同时他又由这种状态萌生希望（在最后一部著作《疯人的辩护》中），希望正是由于原始状态，俄国得以绕过漫长而又艰难的、激发个人主义情绪的路并直接达到文化发展的最高水平。

带有浓厚宗教色彩的人物还有俄国社会主义之“父”、“西欧派”赫尔岑与别林斯基。细读他们的著作，一眼就能看出，一方面只能相对地称他们为“西欧派”，其实他们与论敌斯拉夫派之间并非如他们所以为的那样有根本差异；另一方面，这些无神论者的社会政治及历史哲学观点蕴含着强烈而典型的俄罗斯宗教意向与思想。左翼黑格尔主义者赫尔岑满怀激情投身于 1848 年的革命中，

清醒过来后顿感失望，产生了对他来说全新的文化哲学世界观，作为一名社会党人，他对西欧的“资本主义社会”深恶痛绝并梦想一种类似于斯拉夫派的东西——即俄国在没有个人经济关系的农民公社基础上可以比西欧有成熟得多的社会主义基础(众所周知，这点已被最近一系列事件所证实，遗憾的是其方式在有高尚宗教情感的人心中只会引起反感)；但同时他也发生了另一种更为深刻的转变，他痛恨“资产阶级”，但不是把它当作一种社会现象，而当作文化及宗教现象：自由民主主义的(还有社会主义的)平等理想现在在他看来是欧洲宗教衰败的标志，一种死气沉沉、抹杀差异的原则，能使欧洲变成另一个中国。他激烈地否定世界历史进步；人类历史生活与宇宙生活同样毫无意义，同样因其毫无意义而高尚，两种生活中，人内心深处虔诚的期盼、他对合理和自由的精神生活的理想皆遭无情诋毁和压制。在这方面赫尔岑发展了一系列思想(从文学角度看卓越非凡)，后来在西欧尼采的宗教著作中得以传播。

别林斯基的文化哲学观意义有所不同，他曾是右翼黑格尔主义者，后又受法国思想家圣西门、傅立叶、皮埃尔·勒鲁① 的影响变成一个社会党人。然而，尽管别林斯基的社会主义是无神论的，仍能一眼看出其隐含的、无意识的宗教倾向，使它接近斯拉夫派思想。别氏社会主义的实质是摒弃黑格尔历史哲学中抽象的普济主义(为了整个世界及客观精神的和谐，冷酷无情地牺牲个人)，代之以具体的普济主义与个人谋求幸福及精神发展的渴望结合在一起。这样看来，“西欧派”——恰达耶夫、赫尔岑、别林斯基——的思想内部也是由斯拉夫派的主旨即具体的普济主义理想、社会生活与自由的人类生活一体化理想决定的。

---

① 皮埃尔·勒鲁(1797—1871)，法国哲学家，基督教社会主义的创始人之一。

在“斯拉夫派”与“西欧派”之间站着一个孤独的康斯坦丁·列昂季耶夫，他不属于其中任何一派，而且明显高于大多数两派代表，——当时却完全是个默默无闻的思想家，不为世人所重视，俄国人直到最近才认识到他的重要性。列昂季耶夫不但不是狭义的哲学家、体系的创立者，甚至根本就不是一个理论家；他的思想整个地充满了炽烈的激情并只对生活进行评价。这是俄国的尼采——从思想方法上，从部分思想内容上；既有对基督教悲观主义的认识（根据这种认识，人类永远不能把尘世幸福看作自己的生活目的），又有对文化、对自由而充分展示出来的美好生活火一般的挚爱。基督教认定我们有责任与恶作斗争、忍受悲惨的生活，但不否定恶与整个（善与恶）多姿多彩的生活；另一方面，它又不允许我们有任何矫揉造作的行为，即虚假做作的爱，这种爱受放纵的道德操纵，会导致精神的堕落而不是使其充满生机。列昂季耶夫主张一种有机的生活观与社会观，根据这种观点，文化发展水平（他们理解为生活的繁荣）不是按道德标准而是按宇宙审美标准来衡量的。在各种各样的生活现象中，在对立的统一体中，包括善与恶、犯罪行为与英雄行为的对立，在各阶层的差距中，在无情的国家政权中，——总之，他认为，就是在形形色色的悲剧性冲突中才表现出真正的繁荣，也就是真正的生活价值，因此，现代欧洲的资本主义社会所提倡的民主平等、庸俗的公平及消磨意志、毫无审美情趣的道德正是真正精神生活的衰败与解体，在“消灭差异的混合体”泥潭中停滞并逐渐消亡。但在这里被他拿来与衰落的欧洲对比的不是俄国或斯拉夫民族，而是拜占庭文化。在他看来，斯拉夫文化是混乱的、没有定形的，俄国只是由于引进了拜占庭文化才得以生存。对他而言至关重要的问题只有一个：有没有希望把俄国从解体的过程（他认为西欧已面临这一过程）中拯救出来，但尽管如此，他并不抱任何幻想，如果说一方面东方——恰恰由于它的愚

昧——还有希望真正揭示生活的话，那么另一方面它——由于它没有定形——在消灭差异的混合过程中比西方更面临消失的危险。与斯拉夫派、与当时统治俄国的整个社会舆论截然相反，他反对斯拉夫人摆脱土耳其的统治，因为在他看来，只有在土耳其的专制统治下斯拉夫民族与东正教才能免遭西方衰落的厄运，只要有苦行者与英雄存在，就有希望挽救真正的文化；相反，民族自由战争在这里与在西方一样会直接导致各民族民主资产阶级的灭亡。在其生命的晚年，他对俄国的未来极度悲观，并以他天才的洞察力（现在看来简直非常可怕）预言俄国将有一场共产主义革命：俄国注定要使整个欧洲文化卷入最深的深渊，使它趋向灭亡。这位在自己的小说中用饱蘸激情的笔触描写了南方充满情感魅力的现代希腊生活（他曾任俄驻土耳其及希腊领事，因而亲身经历过这种生活）的狂热的异教徒，这个对自由全面的文化发展无限热爱的反动分子在晚年成了一个修道士，与奥普塔小修道院的长老们过从甚密，笃信基督教，同时又不放弃自己最根本的生活观，因而，他创立了一种十分独特的、虽非常出格但又极为深刻、极有教益的基督教世界观，它对年轻一代的影响不容否认。然而，尽管列昂季耶夫的独创性无与伦比，他仍与由斯拉夫派提出的以有机的处世态度为其核心的整个文化与历史的宗教哲学有关。

对列昂季耶夫的晚年影响颇大的一个人是与众不同的、比他年轻得多的索洛维约夫，他做了斯拉夫派（霍米亚科夫除外）多数仅停留在口头上的事：从东正教深刻的教义中他发展了包罗万象的哲学世界观，根据上述独特的俄罗斯思维，在他这里形成了文化哲学与社会哲学。可以认为，他是下一代俄罗斯思想家的一个楷模。在俄国崇尚实证主义与唯物主义的时期，索洛维约夫成了一位其整个世界观融合了基督教信仰的思想家，与列昂季耶夫不同，这是纯粹的甚至唯理论的思想家，他以极为敏锐快捷的辩证思维

(有时近似诡辩派学说)试图由宗教信仰建立起一套包罗万象的哲学体系。不过,索洛维约夫精神上的普济主义与这种体系及认识在内部上是相抵触的:他不仅是哲学家,还是一个神学家、神秘论者、诗人、文学评论家、历史学家、政论家——正因如此,他才不能建立起一套独立的哲学体系。要用统一的世界观来完整地表达索洛维约夫的整个思想简直是不可能的,这里只需简要地列举他的一些主要思想即可。例如他从基督教教义中借用了神人概念,将其发展为包罗万象的本体论及历史哲学思想。世界与人类——是宗教的肌体,神是它的头部,从宗教哲学的观点上看,可以把这种世界观说成泛神论;索洛维约夫称其为"完全统一说"。在个人的神秘主义经验基础上,索洛维约夫形成了"索菲亚"(具有形而上学上的神人独立存在这种个体形态的神智,它与柏拉图的"世界灵魂"一致,是一个能够怀胎的女性神人形象)思想,一种(前文已有提及)在弗洛连斯基及布尔加科夫的俄罗斯神学中占中心地位的思想。人类——以及人类的整个世界——是"正在形成的绝对"、"正在形成的上帝",有别于人类与之密切相关的"永恒的绝对";人类的使命是成为索菲亚的化身,从而与神人基督复归一体。整个人类历史正是这种世界变容的"神人过程",在这一共同轨道上发展了各种各样完全不同的思想,包括认识理论、本体论、历史哲学、伦理学和美学,而这一切又构成历史哲学,构成对历史发展的认识,人类由此不断改善,整个世界也不断改观。索洛维约夫的这种历史认识以独特的方式融合了"斯拉夫派"与"西欧派"思想。他具有普济主义精神,力主两种基督教(他个人笃信天主教)的联合,同时渴求东西方文化的结合;同样,他又像典型的"西欧派"那样相信进步,认为东方缺少的西方人道主义是基督教的真正倾向,在他看来,西方的"人性"应该与东方的"神性"联合在一起产生真正的神人。另一方面,索洛维约夫的有机世界观与斯拉夫派极为相似,他

的这种世界观严厉抨击唯理主义、抨击整体生活分裂为个人、反对西方世界以"抽象原则"及人情冷漠为基础的机械的生活结构。索洛维约夫在19世纪中期就促使复兴了这一已湮没了的世界观,在其晚年,他转向了悲观主义观点,抛弃了人类不断基督化与神化的思想,预感到(表现在其最后一部著作《三次谈话》中)世界末日日益临近、邪恶势力已在不断泛滥。

杰出的但一定程度上尚未成熟的索洛维约夫是过渡现象,在他的影响下或直接与他有关,在19世纪八九十年代出现了一个强大的宗教派别,它一直延续至今并形成俄罗斯民族的宗教哲学流派。几乎与索洛维约夫同时,与众不同的、精神上别具一格的作家罗扎诺夫也投入了创作,他的生活宗教情感直接反映了异教与情欲的一面,他崇尚性爱及家庭崇拜,反对基督教。同时,在莫斯科大学,索洛维约夫的朋友——主要为已提到过的哲学家列夫·洛帕廷和谢尔盖·特鲁别茨科伊——酝酿创建一个俄国哲学中心学派,其主要任务是摒弃实证主义,建立科学的形而上学。与此同时产生了(在索洛维约夫的间接影响下)由俄罗斯诗人梅列日科夫斯基、勃洛克、维·伊万诺夫等创立的神秘象征主义学派。尽管在俄国社会各阶层,由于受激进主义及社会主义思想影响,唯物主义或实证主义越来越普及,俄国知识分子的精英仍将索洛维约夫首创的思想流派延续至今。现在这一流派的代表人物是俄罗斯最伟大的思想家,如别尔嘉耶夫、弗洛连斯基、卡尔萨温等,他们中有些人本来是拥护马克思的社会主义的,后来又由哲学唯心主义转向宗教形而上学。从索洛维约夫开始并在20世纪初涉及大多数很有见地的俄罗斯思想家的深刻的思想转变,现在由于这场令人震惊的民族灾难(从其思想本质来看是由虚无主义及无神论引起的)给人们带来了难以想像的痛苦,直接导致对生活与文化的宗教认识的进一步丰富与深化。

但如果再往后看，则可以说，从西方舶来的、近几十年来在俄国深得人心（像对待宗教那样）的社会主义本身在这个意义上也是有民族性的，尽管它有庸俗的唯物主义的一面，但它仍是一种世界观，其对世界及生活的整个观点体系集中在人类命运问题上，集中在社会哲学及历史哲学领域；尽管各自的学说分歧颇大，尽管俄国大思想家深刻的直觉与唯物主义社会主义这种面向普通人的庸俗的世界观之间在意义与内容上有很大差距，他们仍有典型的民族共同点：无论哪里，对形而上学的根本问题的解决都在某种程度上取决于人类命运问题。不久前法国哲学家柏格森说："如果哲学不能有助于理解我们到底从哪儿来、往哪儿去，那就不值得对它作片刻的思考，"——这些话与俄罗斯世界观完全一致。

最后还要说明一点，我在自己的报告中简述了俄罗斯世界观的特性，但我不希望有人以为我肯定这种绝对的独特性、与西欧完全不同的世界观。尽管这两种精神现象之间有很大差异，但它们仍有颇多相似之处及相近的特点，就像两个兄弟之间的关系，各自有其完全不同的精神面貌，常常不能互相理解，然而两个人却都能感到内在的血缘关系。它有共同的来源：两种文化——西欧的与俄罗斯的——归根到底都来源于基督教与古希腊罗马思想的融合，只是这一共同枝干上的不同分支。我们那些最精深的思想家始终是承认这一点的，包括斯拉夫派，或许他们比其他人更相信这点，因为斯拉夫派根本没有彻底否定整个欧洲文化，更不用说前面已提到的，他们主要的精神利益在很多共同的、基本的思想中；斯拉夫派不是反对西方文化本身，而只是其现状，认为现代西方文化是真正精神的颓废与枯竭，或者如亲斯拉夫派的列昂季耶夫认为的那样，现代西方文化抛弃了统一的欧洲文化人这种抽象的世界主义即根本没有宗教文化的人的思想。同时，斯拉夫派（还有陀思妥耶夫斯基）对欧洲的过去无比留恋，然而，陀氏借用自己作品中

的一个人物之口说：现代欧洲有如教堂的墓地，而每一块墓碑都证明死者有极其虔诚的信仰、建树了卓越功勋，令你不由得想跪倒在它面前不住地亲吻。霍米亚科夫也在一首常被人引用的诗中称欧洲为“充满神圣奇迹的国家”：

噢，我多么忧郁，多么忧郁！沉沉的黑暗
笼罩遥远的西方，充满神圣奇迹的国家。

但我们若问两种文化精神上的渊源究竟是什么，则根据上述内容，只能是宗教神秘主义。

这里我想谈谈自己的个人意见，德国精神与俄国精神之间深刻的渊源关系就是在此基础上确定下来的，因为与俄罗斯精神真正对立并为它经常反对的西方精神是崇尚个人主义分裂及唯理论的僵化生活的浪漫主义精神。之前我亦曾指出过，德国唯心主义通常被看作德国民族的世界观，它显然不符合俄罗斯精神；然而，如果我们所研究的不是受康德思想或更近的欧洲世界观影响的地道的德国唯心主义，而是把它置于广泛的历史背景下来考察，考察实际存在的唯心主义，即受历史制约的德国神秘主义分支及其独特表现形式，则我们可以将它列入思想发展延绵不断的长河中，以爱克哈特、库萨的尼古拉、“德国神学”为源头，经塞·弗兰克、雅各布·伯麦及安·西勒齐乌斯到巴德尔、谢林及黑格尔，到席勒、诺瓦利斯及歌德，这样一来，两者的关系就完全不同了，在俄罗斯思维所受的影响中，没有一种能像神秘主义、形而上学及哲学诗那样对俄罗斯精神产生如此深远与成效卓著的影响。暂不谈俄国为数众多的黑格尔主义者和谢林主义者，因为人们常认为对他们的影响是表面性的、偶然的，但伯麦的《阿芙乐尔》被许多俄国神秘主义民间教派奉为圣书来研读、俄国诗人丘特切夫的抒情诗可以视为伯

麦神智学的诗歌改写本，这就证明其影响并不是表面性的、偶然的。陀思妥耶夫斯基在伊凡·卡拉玛佐夫的独白中将自己深刻的宗教思想与席勒的颂诗连在一起，这也决非偶然。只要我们还记得俄罗斯文学中有那么多与尼采哲学有惊人的相似之处的思想，就不会再说什么偶然影响了。可以说，俄国精神的宗教本质与德国精神的哲学本质明显有部分相似之处。